

**LOS ÍCAROS: CARACTERIZACIÓN DEL ELEMENTO MUSICAL  
COMO MEDIO DE SANACIÓN EN EL RITUAL DE TOMA DE YAGÉ  
DEL TAITA MARCELINO CHICUNQUE. SIBUNDOY, PUTUMAYO**

**EDUARDO HENRY ALEGRÍA GUERRERO**



**UNIVERSIDAD DEL VALLE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICAS  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES  
PROGRAMA ACADÉMICO DE SOCIOLOGÍA  
2018**

**LOS ÍCAROS: CARACTERIZACIÓN DEL ELEMENTO MUSICAL COMO  
MEDIO DE SANACIÓN EN EL RITUAL DE TOMA DE YAGÉ DEL TAITA  
MARCELINO CHICUNQUE. SIBUNDOY, PUTUMAYO.**

**HENRY EDUARDO ALEGRÍA GUERRERO**

**Trabajo de grado para optar al título de Sociólogo de la  
Universidad del Valle, Colombia.**

**Directora  
Sandra Patricia Martínez Basallo  
Socióloga  
Doctora en Antropología Social**



**UNIVERSIDAD DEL VALLE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICAS  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES  
PROGRAMA ACADÉMICO DE SOCIOLOGÍA – 3350  
2018**

*En memoria de Aurelia Guerrero Estrada y Manuel Alegría*

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
RESUMEN .....	7
INTRODUCCIÓN .....	8
CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN .....	13
1.1. EL PROBLEMA .....	13
1.2. TEMA DE ESTUDIO.....	14
1.3. OBJETIVOS .....	17
Objetivo General .....	17
Objetivos Específicos.....	17
1.4. HIPÓTESIS.....	17
1.5. METODOLOGÍA .....	18
1.6. ESTUDIOS PREVIOS.....	21
CAPÍTULO 2. MARCO CONCEPTUAL.....	26
2.1. CHAMANISMO Y CURANDERISMO .....	27
2.2. CURANDERISMO Y TRADICIÓN CULTURAL .....	31
2.3. EL CHAMANISMO Y LAS PRACTICAS DEL TAITA CURANDERO... 33	
2.4. LOS ÍCAROS O CANTO CHAMÁNICO .....	35
CAPÍTULO 3. MARCO CONTEXTUAL .....	37
3.1. HISTORIA DE UN PUEBLO .....	39
3.2. EL CANTO Y EL CUERPO EN EL CURANDERISMO .....	40
3.3. APRENDIZAJE DEL TAITA YAGECERO .....	41
3.4. EL YAGE O BEJUCO DEL ALMA .....	43
3.5. EL RITUAL EN LA TOMA DE YAGE .....	44

CAPÍTULO 4. LOS RELATOS DE VIDA ALREDEDOR.....	46
DEL RITO DEL YAGÉ.....	46
4.1. EL CHAMÁN Y SU EXPERIENCIA EN LA PRÁCTICA YAGECERA ..	48
4.2. APRENDIZAJE Y TRADICIÓN DEL CHAMANISMO Y CURANDERISMO .....	50
4.3. LA CASA DEL BUEN PENSAMIENTO.....	53
4.4. CONOCIMIENTO, PODER CURATIVO Y CREENCIAS DEL YAGÉ....	56
4.5. LOS ELEMENTOS DE PODER EN LA CASA DEL BUEN PENSAMIENTO.....	63
4.6. EL CANTO CHAMÁNICO, ÍCAROS CON PODER CURATIVO .....	67
4.6.1. Formas Y Significados De Los Ícaros En Las Ceremonias .....	69
CONCLUSIONES .....	75
BIBLIOGRAFÍA .....	80

## LISTA DE FOTOS

	Pág.
Foto 1. Taita Marcelino Chicunque .....	12
Foto 2. Maloca Casa del Buen Pensamiento .....	16
Foto 3 . Consultorio Taita Marcelino Chicunque .....	27
Foto 4. Curación y sanación .....	47
Foto 5. Entrada Maloca Casa del Buen Pensamiento .....	52

## RESUMEN

El presente trabajo de grado tiene por título “Los ícaros: caracterización del elemento musical como medio de sanación en el ritual de yagé del taita Marcelino Chicunque. Sibundoy, Putumayo”. El propósito general de este trabajo es entender cómo la presencia de la música chamánica (los cantos o “ícaros”) actúan como instrumento de sanación en las prácticas rituales del yagé. Para tal efecto, describe e interpreta las formas como se da esta presencia, indagando, asimismo, en los sentidos dados a este tipo de música en el contexto cultural de las comunidades del Valle del Sibundoy.

***Palabras clave:*** Curanderismo, Chamanismo, Pueblo Kamentsá, Putumayo, Colombia.



# INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Ya han transcurrido algunos años desde la primera vez que participé en una toma de yagé<sup>2</sup>, y tras aceptar una especial invitación que me hiciera un familiar, he regresado en la búsqueda de los servicios terapéuticos que ofrece la medicina tradicional indígena que se practica en el Valle de Sibundoy. Recuerdo cómo, siendo aún un adolescente, un amigo de ascendencia indígena (Padre Inga y Madre Kamëntsá) José Antonio Jansasoy, nos facilitó una ceremonia privada para la toma del remedio en casa de su compadre Alfonso Jamioy. En aquella ocasión asistimos ocho personas, incluidas cuatro mujeres que mostraron mucho interés en asistir; juntos compartíamos esa experiencia que, a excepción del taita Alfonso y José Antonio, realizábamos por primera vez.

Sabíamos de la importancia que este ritual representaba para nuestra experiencia de vida. Para los que vivimos en esta región, el remedio del yagé hace parte de la cultura, la identidad y la idiosincrasia de una comunidad con profundas raíces étnicas con especial conocimiento de la medicina tradicional, el uso de plantas y el manejo ambiental. En este sentido, tanto nativos aborígenes como población colona, acuden a los servicios terapéuticos de la medicina tradicional; su sabiduría es apreciada y reconocida por otros pueblos indígenas, colonos y muchos peregrinos que van detrás el camino de “la ruta del yagé” en busca de su ayuda y tratamiento.

Por eso con mucha atención, en nuestras cotidianas visitas a la familia de nuestro amigo Jansasoy, tomábamos en cuenta las sugerencias que nos hicieran como preámbulo a la ingesta del yagé; nos preparamos física y anímicamente para estar dispuestos a aprovechar los beneficios del enteógeno. Para ello, se sugirió especialmente una dieta ligera o suave, evitando los alimentos pesados para la digestión (como el consumo de ají). Igualmente, la sugerencia

---

<sup>1</sup> Notas de diario de campo. Sábado 7 de Octubre de 2016. Vereda Tamabioy.

<sup>2</sup> El yagé también es conocido como ayahuasca, natema, caapi o bejuco del alma. Un brebaje o bebida psicotrópica empleada tradicionalmente por varios grupos étnicos (Inga, Kamentsá, Kofán, Siona y Coreguaje), ubicados en los departamentos de Putumayo y Caquetá, en el piedemonte amazónico del suroccidente colombiano. Se elabora a partir del bejuco del mismo nombre (*Banisteriopsis caapi*) y la chagropanga (*Diplopterys cabrerana*), y se consume principalmente con fines curativos y de aprendizaje chamánico (ver Caicedo-Fernandez 2015 y Briseño, 2014). En el presente trabajo tanto a la planta como a la bebida se las llamará indistintamente yagé, remedio o brebaje, pues así también se llaman en el contexto de las ceremonias que son objeto de este estudio.



para las mujeres menstruantes de abstenerse de tomar el remedio mientras se está con el periodo. Más adelante, en las siguientes tomas de yagé que se experimentaron con otros taitas sibundoyes, estos requisitos serían una constante para su buen aprovechamiento.

En aquella ocasión, siendo nuestra primera experiencia en la toma del remedio, nos encontramos en la humilde vivienda del taita Alfonso, al calor de la tulpá, prestos a descubrir los misterios que nos deparaba aquel enteógeno. El taita Alfonso sacó de un rincón de su cajón de mimbre el brebaje que tenía guardado -¡es tigre guasca!, afirmó. Inició el ritual conjurando la bebida. En medio de cantos, soplos y música, dio inicio a nuestra búsqueda de sanación en medio de estos estados alterados de la conciencia.

Mientras recuerdo esta primera experiencia con la familia Jansasoy y el taita Alfonso, me encuentro ahora en un recinto muy especial a orillas del Río Putumayo, dispuesto a participar en la ceremonia de la toma de yagé, en un lugar adecuado y diseñado para todas las personas que buscan sanación espiritual y física con la medicina tradicional. Se trata de la Maloca “casa del buen pensamiento” que dirige el Taita Marcelino Chicunque en la vereda Tamabioy, en la zona rural del municipio de Sibundoy. Marcelino es un taita chamán perteneciente a la comunidad Kamëntsá con una amplia trayectoria en el conocimiento de la medicina tradicional, en etnofarmacología y etnobotánica gracias al manejo de las plantas de poder. Su estancia y experiencia como taita yagecero tradicional lo convierten en uno de médicos tradicionales más reconocidos de la región.

Al inicio de la ceremonia para la toma del remedio, y después de dar una bienvenida a los asistentes, vestido con el típico atuendo de la cusma cofan, el taita anfitrión hace una presentación general de quienes la van a dirigir a aquellos que asisten en calidad de visitantes. Se hace una identificación general de aquellas personas que asisten por primera vez y aquellas que ya habían iniciado el proceso de sanación. Sentado junto a la mesa donde dirige la presentación, en medio de comentarios jocosos, el taita Marcelino recuerda la importancia de tomar el remedio, de buscar la sanación por medio de estas plantas sagradas, las cuales ayudarán a curar los males del cuerpo y del alma. Al hacer estos comentarios, llegan a mi memoria las palabras del legendario taita Martín Agreda que, al inicio de cada ceremonia, recordaba las tres propiedades holísticas que posee el remedio, las cuales tienen que ver con su poder de limpieza del cuerpo, sus efectos como purgante y alucinógeno.

El taita Marcelino recuerda la importancia de poner atención a los motivos de la visita para que cada uno de los asistentes haga sus propias intenciones con la toma del remedio. Orientar el poder del yagé para que se centre en el objetivo por el cual se acude a su ayuda: problemas físicos de salud, trastornos mentales, problemas de adicción, de mal comportamiento familiar y/o social, etc. Elogia la presencia de los asistentes que unidos en familia buscan la sanación de cada uno de sus miembros. Padre, madre, hijos, hermanos, unidos todos para encontrar el camino de la sanación.

Caída la noche, los aprendices o nuevos taitas yageceros se prestan como auxiliares del taita para preparar el escenario adecuado para el inicio del ritual. Encienden el fuego de la tulpá que se encuentra en el centro de la Maloca. A su alrededor, una vez iniciada la sesión, los asistentes se ubican unos sentados, otros acostados, escuchando atentamente las recomendaciones que hace el taita Marcelino. Sugiere contar con la asistencia de los auxiliares que están prestos para cualquier atención; acudir a los alrededores de la maloca para trasbocar o vomitar cuando se haga necesario y no alejarse demasiado del lugar del encuentro. Al mismo tiempo que el taita realiza estas consideraciones, uno de los auxiliares toma las primeras brasas de la tulpá ya encendida para depositarlas luego en un turibulo con variados sahumerios, con el cual incienso uno a uno a los participantes y a todo el espacio de la maloca. Otro de sus auxiliares ofrece a los asistentes rapé (*Nicotiana tabacum*), una especie de tabaco molido y aromatizado dispuesto para ser consumido por vía nasal.

Mientras tanto el taita Marcelino se dispone con su parafernalia para sacar de su recinto sagrado el brebaje del yagé. Éste, por ser celoso, se ha mantenido oculto a la mirada de los asistentes en un rincón adecuado especialmente para él. Sobre la mesa está el recipiente que contiene el yagé y otro con la shishaja, un velón encendido, el aguardiente, los cuarzos y la wayra<sup>3</sup>. En silencio, procede a ataviar su cuerpo con un ajuar que se compone de la cusma, los collares (compuesto de huesos y dientes de animales), los cascabeles (conchas de semillas), la corona de plumas y la wayra. Con su mano derecha posada sobre el recipiente que contiene el yagé, el taita –con la wayra en mano y agarrando los cascabeles que cuelgan de su cuello–

---

<sup>3</sup> La wayra sacha, huairasacha o pichanga (hojas del viento). Está conformado por hojas de *Olyra latifolia* (especie nativa de América y África), que son hojas organizadas en forma de ramillete o abanico y que al ser agitadas realizan la labor de una escoba, es decir, barren. Se emplea en rezos y cantos de la ceremonia de tomas de yagé como herramienta de sanación. Esto se hace alrededor del enfermo, de atrás hacia delante.

comienza la música, el canto, el rezo, el soplo, los silbidos y, por tanto, la consagración del brebaje: “juich, juich, yagecito, yagecito, tigre guasca, buena pinta, juich, juich, Jesucristo, Jesucristo, virgen santa, ore gente, pinta y pinta”. (Su sincretismo se trata de un suceso cultural por el cual dos sociedades distintas acaban por compartir o unir dos o más rasgos de origen diferente).

Con su wayra y los cascabeles continúa con su entonación, unas veces larga, otras veces corta: su voz aumentaba y disminuía en intensidades. Con su wayra cambiaba de ritmos algunas veces más pausados, otras más regular para ir marcando la velocidad del canto. Se distinguen silencios, pausas y cambios en la modulación de la voz.

Este era el inicio de la sesión que comenzaba con la consagración del yagé, la invocación de los espíritus, de la buena energía, de la buena pinta y del buen provecho. De pie, el taita continuó cantando y moviendo la wayra y los cascabeles alrededor del recipiente que contenía el brebaje. Tomó un sorbo de aguardiente y lo sopló sobre aquel, susurrando algunas oraciones en lengua nativa. Procedió entonces a tomarlo él mismo y luego a brindarlo luego a sus acompañantes de ceremonia, los iniciados neófitos neoyageceros, luego a los asistentes; tomó el recipiente y lo batió para luego servir cada porción en un pequeño vaso de totumo. Así, uno por uno, empezando por los hombres y terminando luego con las mujeres, cada pócima fue ofrecida y cantada, rezada y soplada. Ya terminada la repartición cada uno buscó su lecho junto al calor y la luz del fuego esperando su propia experiencia con el remedio.

Este era sólo el inicio; más adelante, cuando el brebaje hace su efecto, puede percibirse la función de la música que –compuesta por cantos, silbidos, soplos, entonaciones guturales y otros sonidos y vibraciones producto de su “zapateo” o el baile que realiza el taita– cumplen una función terapéutica en los pacientes. Fueron estos sonidos y vibraciones los que me llamaron la atención en este tipo de ceremonias, la música chamánica como una herramienta y como un medio terapéutico de sanación.

Las ideas expuestas anteriormente son un fragmento de las notas de campo que recogen un punto específico de mi experiencia en la toma de yagé que dirige el taita Marcelino Chicunque en la vereda Tamabioy del municipio de Sibundoy, en el departamento del Putumayo. Éste hace referencia a una breve descripción del momento que dio inicio a mi

trabajo de campo y mi interés por conocer lo que representa la música y, en particular, el canto en las ceremonias de toma de yagé y el rol que juega en el proceso terapéutico de sanación del cuerpo. Aunque se hace referencia a la música en general, teniendo en cuenta sus instrumentos y melodías, el interés se centra en el canto del taita yagecero, respecto a lo que éste conlleva y significa como instrumento de curación y sanación.

Hablar de música sin ser profesional de la música conllevaría a errores si no se contara con los aportes de la disciplina de la etnomusicología<sup>4</sup>, la antropología, la psicología y la sociología que contemplan la posibilidad de estudiar el fenómeno de la música en la cultura o como cultura, subrayando la importancia de los aspectos sociales y culturales que la rodean.



Foto 1. Taita Marcelino Chicunque

---

<sup>4</sup> La etnomusicología se entiende como la rama de la musicología que se ocupa del estudio de la música en su contexto cultural o como antropología de la música, sin que se limite a un tipo exclusivo de la sociedad (González, 2005).

# **CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN**

Esta investigación aborda el estudio sobre las prácticas musicales y la caracterización de los ícaros<sup>5</sup>, que tienen lugar en las ceremonias de yagé dirigidas por el taita Marcelino Chicunque en la Vereda Tamabioy del municipio de Sibundoy, departamento del Putumayo. Sobre el chamanismo y sus prácticas se puede encontrar cierta producción que desde campos como la medicina, la psicología, la biología y la antropología han intentado comprender los ritos, los saberes y costumbres que alrededor de estos se han tejido.

Nuestro interés principal se ha centrado en comprender cómo la música está presente en una práctica ceremonial de toma de yagé como instrumento de sanación, cómo ésta se concibe en ese contexto particular e indagar sobre los sentidos que adquiere en el marco del sistema de pensamiento chamánico (cosmología y ontología indígenas) que subyace a las ceremonias estudiadas.

## **1.1. EL PROBLEMA**

Existe en nuestra América Latina un interés por el estudio de estas ceremonias y los campos de saber en el campo de las prácticas chamánicas que han decidido investigarlas son de diversos órdenes; aun así, es evidente un mayor desarrollo de este tipo de estudios en países como Perú y Brasil y, de manera más incipiente, en Colombia; una situación que llama la atención dada la diversidad étnica que existe en este país y que parece invitar a una reflexión científica más minuciosa sobre los laberintos de sus cosmovisiones. Es así como, la comprensión del mundo de las ceremonias del yagé constituye un campo de investigación sumamente amplio y complejo que requiere, a nuestro entender, una mayor dedicación y una decisión de profundizar en sus dimensiones.

Sobre esta idea, nuestro interés principal, como hemos mencionado, gira en torno a brindar una comprensión acerca de cómo la música está presente en una práctica ceremonial

---

<sup>5</sup> “Ícaro” es una palabra empleada en la Amazonía viene siendo usada desde tiempos inmemoriales para designar el canto o la acción de “cantar para curar”, de los maestros curanderos o chamanes de la selva amazónica. No se ha encontrado que exista una traducción a algún dialecto o lengua nativa, ni hay evidencias de que dicha palabra proceda de alguna adaptación de alguna lengua extranjera, a pesar que se cree que sea una adaptación deforme de la palabra “cantar”.

de toma de yagé como instrumento de sanación, cómo ésta se concibe en ese contexto particular e indagar sobre los sentidos que adquiere. Este trabajo de investigación se enfoca en un periodo de dos años, comprendidos entre 2016 y 2017, cuando –después de acercarme al taita Marcelino– inicié un proceso terapéutico que consistía en hacer una limpieza general del cuerpo y tomar distancia del alcohol. En este periodo tuve la oportunidad de involucrarme más profundamente en los ritos y creencias relacionados con el yagé y, desde ahí, pude ir tejiendo los primeros indicios hacia una comprensión de este ritual en el marco de un contexto cultural determinado, en particular la medicina tradicional que se practica en el Valle de Sibundoy.

Las preguntas que guían esta investigación se plantean de la siguiente forma: ¿cómo puede describirse la música chamánica en estas prácticas ceremoniales?; ¿cuáles son sus características musicales, qué formas tiene?, ¿cuáles son las funciones de la música como terapia de sanación para el cuerpo?, ¿qué papel funge dentro de la ceremonia la música chamánica y quiénes serían los autorizados para usarla?, ¿en qué contexto se realiza y qué preparativos requiere el rito de la toma de yagé y el uso de música chamánica?, ¿cómo podríamos interpretar los sentidos que subyacen a estos elementos musicales que hacen parte de las ceremonias?, ¿cómo adquiere sentido la música y, en particular, los cantos en esas ceremonias para los participantes de estas?, ¿qué significa la música chamánica para la comunidad de Sibundoy, para los asistentes a la ceremonia y qué sentidos le otorgan (comunidad, asistentes, taitas)?

Esperamos ir dando respuesta a estas preguntas o sugiriendo caminos para su resolución, sin embargo, sabemos de antemano que nuevas preguntas pueden surgir en este proceso de investigación y estaremos atentos a explicitarlas con el ánimo de proponer senderos de comprensión.

## **1.2. TEMA DE ESTUDIO**

La música es un componente muy importante en las ceremonias o rituales de la toma de yagé. Todo taita, en su proceso de iniciación o formación, tiene que saber cantar, conocer el “lenguaje del yagé”<sup>6</sup>. Esto tiene que ver, entre otras cosas, con la afinación, con los timbres,

---

<sup>6</sup> Es importante señalar que la efectividad de las curaciones y de las sesiones de yagé, está dada por el uso de esta lengua (Garzón, 2004:65).

con las características de los ritmos, con el ensamble de voces y con los instrumentos que se usan en las interpretaciones, también con el texto de los cantos en la línea musical y con el conocimiento de las plantas de poder, que son, en última instancia, las que contienen las energías que –a través de la traducción<sup>7</sup> del chamán– se convierten en melodías.

En el caso del yagé, por ejemplo, el canto es uno de los elementos que permite que surta efecto la planta, es decir, en lo relacionado con las visiones, la purga y la curación (Garzón, 2004:68). De alguna manera, nuestro interés se centra en la capacidad que tienen los chamanes para interpretar los “ícaros”, que no son otra cosa que los sonidos de las pintas que ofrecen las plantas de poder y que son transformados por el taita en melodías y vibraciones que tienen efectos sobre el cuerpo del paciente que busca sanación.

En general, las ceremonias de yagé que practican los chamanes aborígenes de la selva del pie de monte andino amazónico están orientadas a la sanación de enfermedades de diversos tipos de origen y manifestación. Este es el caso del taita Marcelino, su saber y experiencia como taita yagecero radica en el conocimiento de las plantas de poder y el poder del canto, que vienen siendo la misma estrategia de todo un sistema de sanación y curación. El canto que el taita emplea como un sistema de curación, acude al sonido como depositario de una información tan invisible como el sonido mismo; pero que se considera tan poderoso y efectivo como las herramientas quirúrgicas de un médico (Briceño, 2014).

En mi experiencia, desde la primera toma que realicé con el taita Alfonso, el legendario taita Martín Agreda, el taita Florentino Agreda (Floro) y luego con el taita Marcelino confirmé la idea de que la música era un componente muy importante en sus ceremonias. Fue entonces que opté por prestarle atención a lo sonoro y a la música como terapia, como herramienta de la medicina tradicional que sirve para curar y sanar. Los ícaros o canciones chamánicas en las tomas de yagé son ese universo de lo sonoro que influye en el metabolismo del cuerpo, a través de ella se accede a otras realidades, equilibrando y haciendo accionar los mecanismos de segregación de endorfinas a los que la psicología ha insistido en llamar “Estados Alterados

---

<sup>7</sup> Manuela Carneiro de Cunha (1988) citada por Caicedo habla del chamanismo como *traducción*. Desde esta perspectiva, el chamán no solo sería un mediador entre mundos, sino un traductor del conocimiento indígena que se dirige a quienes no son indígenas (Caicedo-Fernández, 2015).

de la Conciencia” (EAC); encontré que es en estos donde se conjuga una concepción particular sobre “el poder de la música”.

Este análisis se centra en el canto, en la estructura ceremonial y la concepción de la práctica ritual de la toma de yagé que dirige el taita Marcelino. Es un intento de describir y analizar cómo la música hace parte fundamental de un ritual de toma de yagé, comprender su contexto particular y conocer cuál es el sentido que adquiere. El canto corresponde a lo que Sherzer (1983) llama “discurso cantado” y mediante el cual se llevan a cabo los rezos, los conjuros y las invocaciones. Tanto los elementos poéticos como los elementos musicales hacen parte de la estructura de cada una de esas modalidades de la lengua, constituyéndose en elementos complementarios de su eficacia mágica y curativa (Garzón, 2004:65).

En este sentido, el objetivo de este trabajo de investigación es proponer una comprensión de los principios que rigen la presencia de lo considerado como música en unas ceremonias particulares de sanación y curación. Lo musical abarca tanto los cantos del taita, sus instrumentos, así como las piezas interpretadas por los músicos neoyageceros, neófitos o los que están en proceso de formación como futuros médicos tradicionales, aunque me concentraré especialmente en los cantos del taita anfitrión.



Foto 2. Maloca Casa del Buen Pensamiento



### **1.3. OBJETIVOS**

#### ***Objetivo general***

Comprender la presencia de la música chamánica, especialmente los cantos o “ícaros”, en las prácticas ceremoniales de toma de yagé como instrumento de sanación y los sentidos y concepciones atribuidos a esta en el marco del sistema de pensamiento que subyace a las ceremonias estudiadas realizadas en el Valle de Sibundoy en el Alto Putumayo, durante los años 2016 y 2017.

#### ***Objetivos específicos***

1. Identificar y describir las formas en que se hace presente la música chamánica, especialmente los cantos o “ícaros”, en las prácticas ceremoniales de toma de yagé.
2. Interpretar el uso de las formas musicales (o “ícaros”) como instrumento de sanación en las ceremonias de toma de yagé.
3. Estudiar los sentidos atribuidos a la música chamánica en el contexto cultural de las comunidades localizadas en el Valle de Sibundoy en el Alto Putumayo.

### **1.4. HIPÓTESIS**

1. Los cantos y música chamánica pueden tomar diversas formas en la práctica ceremonial de la toma de yagé.
2. Los taitas Kamëntsás, a través de la música en el ritual, construyen una dimensión de sanación para el cuerpo y el alma en la ceremonia.
3. La música chamánica es un elemento constitutivo de unas prácticas tradicionales de la comunidad localizada en el Valle del Sibundoy en el Alto Putumayo.

## 1.5. METODOLOGÍA

Este es un estudio descriptivo y explicativo enmarcado en el paradigma cualitativo de la investigación que plantea a la etnografía como herramienta metodológica para la inmersión en el objeto de estudio. Esta decisión hace parte de una comprensión sobre la realidad que se desea investigar, los datos que serán recogidos hacen parte de una dimensión cultural de nuestro universo de estudio. Por tal motivo, consideramos esta herramienta como la más adecuada para el desarrollo de los objetivos y la resolución de nuestros interrogantes.

Este diseño metodológico incluye la observación participante y la realización de entrevistas en profundidad como las técnicas para el trabajo de campo; estas se aplicarán a dos variantes, a saber: el punto de vista del taita yagecero y sus acompañantes músicos, y el análisis de parte del autor. El espacio temporal se ha definido como los años comprendidos entre 2016 y 2017, así mismo, el espacio geográfico a estudiar se encuentra enmarcado en la región del Valle de Sibundoy (Alto Río Putumayo), departamento de Putumayo, Colombia.

La información primaria y secundaria recolectada se refuerza con entrevistas y grabaciones obtenidas como participante de las ceremonias estudiadas; para ello se centra la atención en el conocimiento y las acciones del especializado ritual, en la observación participante, las entrevistas, audiciones y transcripciones musicales, todas estas herramientas convergen para brindar una inmersión en prácticas musicales relacionadas con lo que en términos generales se conoce como chamanismo y lo que se denomina “música chamánica” como razón de la práctica del chamán

Consideramos, siguiendo a Morse (2003) que la etnografía es una labor intensa.

No se trata simplemente de una serie de entrevistas analizadas cualitativamente; la etnografía siempre exige un contacto directo y prolongado con los miembros de un grupo. Aprender algo sobre un grupo social implica adoptar el papel de aprendiz. Por su propia naturaleza, este papel no lo puede hacer nadie que no sea uno mismo (p. 42)

Por esto, es importante la experiencia como punto de partida para “captar el sentido desde adentro” (Bataille, 1981: 18). La etnografía para esta propuesta de investigación es crucial ya que implica enfrentarse a experiencias interculturales que involucran recorrer

distancias entre mundos explícitos y simbólicos, interactuar con los lugares, los espacios y las personas que constituyen el objeto de estudio.

En este orden de ideas, la presente investigación emplea la técnica etnográfica de la observación participante, la cual:

[...] consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. [...] “La participación” pone énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a “estar adentro de la sociedad estudiada” (Guber, 2001: 57).

Esta observación es el punto que requiere el investigador para involucrarse con las comunidades y grupos que se estudiarán con el ánimo de convivir un tiempo, y así encaminarse a una serie de vivencias en contextos culturales diferentes que despiertan la conciencia analítica y otorgan elementos útiles para conocer y comprender las prácticas, ritos, creencias y sentidos de un grupo étnico. Entonces, la observación y la participación otorgan perspectivas diferentes sobre la misma realidad a pesar de que dichas diferencias sean más analíticas que reales (Guber, 2001: 58).

Agar (1991) resalta el potencial de la observación participante por permitir un involucramiento más directo con las personas que se estudian; de igual forma, Guber (2001) señala que esta técnica “es ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades” (p. 62), es decir que permite compartir y construir conocimiento desde la cotidianidad.

No obstante, debemos advertir que la articulación “observar-participar” nos plantea dos dimensiones de reflexión, aquella dirigida a comprender la posibilidad real del investigador para decidir embarcarse en ambas o tener que ceñirse sólo a una de ellas; y, por otra parte, la fundamentación de estas dos actividades en el quehacer investigativo.

Respecto a la primera, tenemos que comprender la diferencia entre observar y participar, la disyuntiva radica en la relación cognitiva que el investigador emprende con los informantes y el nivel de involucramiento que resulta de esta relación. En determinadas

situaciones, la mera observación no otorga la información que es buscada; cuando se logra un nivel de involucramiento y se entabla una relación adecuada con los informantes, se genera el ámbito propicio para la participación, de manera tal, que se logre recabar información significativa para el estudio. El investigador deberá, entonces, evaluar a cada paso su relación con el grupo o informante para decidir la factibilidad y la pertinencia de su participación. Guber (2001) plantea lo siguiente:

Así, para detectar los sentidos de la reciprocidad de la relación es necesario que el investigador analice cuidadosamente los términos de la interacción con los informantes y el sentido que éstos le dan al encuentro. Estos sentidos, al principio ignorados, se irán aclarando a lo largo del trabajo de campo (p. 65).

Respecto a la segunda, es claro que las tradiciones positivistas se encargaron de señalar la participación como un elemento de peligrosidad que atentaba contra la objetividad del estudio, señalaron que el excesivo acercamiento a los informantes sólo debía darse como última alternativa para el registro de determinado campo de la vida social (Fankenberg, 1982). Sin embargo, esta visión fue transformada por las investigaciones antropológicas que mostraron las virtudes de la participación en las investigaciones como herramienta que permitía una mejor comprensión de distintos aspectos de la vida social que –de otra forma– no podrían ser aprehendidos (Guber, 2001).

Y si un juego se aprende jugando una cultura se aprende viviéndola. Por eso la participación es la condición sine qua non del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio. El investigador procede entonces a la inmersión subjetiva pues sólo comprende desde adentro (Guber, 2001: 60).

En este marco de estudio, un elemento central son los relatos de vida que ponen en relieve aspectos y formas de entender los acontecimientos de la vida social, otorgan herramientas para que la observación y participación puedan afinar la mirada, el foco del análisis. Según Bertaux (2005), estos relatos de vida son acciones discursivas dentro de las cuales es necesario diferenciar entre experiencias vividas y la elaboración en forma de relato. Esta última es comprendida por este autor como una acción discursiva en la cual median factores como la memoria, la percepción, la capacidad de reflexión del sujeto y la situación de

entrevista, entre otros elementos. Estos factores son importantes en el momento de contemplar la reconstrucción del objeto de estudio y es, particularmente en este momento, cuando la observación participante funge como herramienta que permite esclarecer estas mediaciones subjetivas y culturales que permiten aprehender aquellas experiencias vividas que, posteriormente, son expresadas de forma narrativa.

Los relatos de vida, en la perspectiva etnosociológica, son orientados hacia la forma de relatos de prácticas en situación, la idea que nutre esta mirada radica en que dichas construcciones narrativas atraviesan a las prácticas mismas, “se pueden comenzar a comprender los contextos sociales en el seno de los cuales ellos se han inscripto y qué contribuyen a reproducir o a transformar” (Bertaux, 2005: p. 16).

La perspectiva etnosociológica pone en acto esta fragmentación: consiste en efecto en concentrar el estudio sobre tal o cual mundo social centrado sobre una actividad específica, o sobre tal o cual categoría de situación, reagrupando el conjunto de personas que se encuentran en una situación social dada.

En este estudio, entonces, nuestra mirada se centra en el chamanismo y el curanderismo como actividades que nutren, reproducen y transforman los mundos sociales de los chamanes y las comunidades a las cuales ellos pertenecen. Esta realidad que es social e histórica –y así mismo, objetiva– podrá ser abordada a través de los relatos de vida.

Para adentrarnos en esta tarea, intentaremos sondear una serie de estudios que se han abocado a la comprensión del rito en torno al yagé desde diferentes perspectivas para continuar con una profundización de los conceptos e ideas que deseamos abordar.

## **1.6. ESTUDIOS PREVIOS**

Encasillar las prácticas chamanísticas bajo percepciones uniformes sería, probablemente, un error; estos ritos desafían a las ciencias sociales con sus nuevos sentidos y desbordan los límites de esta disciplina para circular y mezclarse con diferentes áreas de conocimiento y diversas formas de comprensión de dicho objeto. En América Latina, esto es particularmente cierto dado el carácter pluriétnico de la región, con lo cual el estudio de las tradiciones indígenas converge en varios campos de saber que buscan comprender la manera

como se representan dichas tradiciones junto a sus prácticas y la forma en que se ha transformado la imagen del indígena y cómo se han desplazado los rituales del ámbito rural al urbano e, incluso, al ámbito internacional.

La obra de Mircea Eliade (1951) presenta un amplio estudio sobre el chamanismo, su simbolismo y los usos de instrumentos musicales en los ritos chamánicos. Advierte sus raíces en el sistema y en la psicología de la filosofía animista y, de igual forma, señala que en la forma actual del chamanismo se lee la influencia del budismo al interior de los grupos étnicos del Asia del noreste. En este sentido, el autor parte de enunciados que reconocen un compromiso ético-filosófico del chamanismo y, al mismo tiempo, introduce el concepto de lo sagrado como una realidad ontológica trascendente que puede ser experimentada. No obstante, la obra de Eliade es criticada por comprender la praxis chamánica como esencialmente positiva, alejada de la realidad etnográfica que indica el sentido ambivalente de los chamanes.

La obra de Carlos Castañeda (1968) fue significativa para la difusión del chamanismo occidental. Desde la antropología, este autor peruano relató y brindó una comprensión sobre sus experiencias como aprendiz del chamán Yaqui Don Juan Matus; así mismo, desarrolló ideas sobre los estados de existencia que trascienden los contextos sociales. Su trabajo fue retomado y estudiado por Alhena Caicedo (2007), quien definió la influencia de Castañeda como fundamental para comprender el concepto de chamanismo desde la referencia a la sabiduría universal inmanente, más allá de las realidades culturales particulares. Esta autora, posteriormente, se centra en los neochamanismos como fenómeno social emergente que articula discursos y prácticas que funcionan como modelos alternativos para el bienestar. Esta antropóloga analiza aspectos como la reapropiación y resemantización de prácticas terapéuticas de origen indígena en los discursos neochamánicos en tensión con las representaciones sociales que occidente construye sobre su alteridad.

Ahora bien, el estudio del elemento musical en el rito chamánico, como eje articulador de este ha sido estudiado, sobre todo, en los contextos brasileño y peruano. Brabec de Mori (2002), antropólogo y etnomusicólogo belga, introduce el tópico de la curación a través del elemento musical en los ritos de la toma de yagé en la amazonia peruana. En sus conclusiones, señala que esta práctica presenta una dimensión mágica y una dimensión narrativa que logra ser captada a través de la música como elemento médico y mágico al mismo tiempo.

En este mismo sentido, Caiuby y Sena Araújo (2002) realizan una revisión de las investigaciones sobre el yagé (o ayahuasca) con el fin de comprender lo que denominaron el “fenómeno de las religiones ayahasqueras” en un intento por disipar la desinformación y el sensacionalismo que se ha posado en torno al consumo del yagé en contextos urbanos. Esta compilación ofrece un análisis sobre los diversos usos rituales y terapéuticos de la planta, esta misma línea de estudio había sido abordada en otros estudios anteriores (Dobk in de Ríos y Katz 1971; 1975; Luna 1984).

Por su parte, Pedro Pitarch (2013), considera los cantos chamánicos como “palabras” o “textos” que tienen un propósito práctico con los cuales se entabla una relación con el mundo de los espíritus, con el “más allá” o “el otro lado”, que no obstante intervienen incesantemente en el mundo de los humanos. Para el autor, los cantos pertenecen a un estado especial del lenguaje. Las culturas indígenas dividen los géneros del lenguaje en “palabras antiguas” y “palabras nuevas”. Las palabras nuevas comprenden las formas del habla empleadas cotidianamente o que poseen una función pragmática. Las palabras antiguas constituyen una clave de lenguaje sumamente formal a la cual pertenece la narrativa de los primeros tiempos (“mitos”), los diálogos rituales, ciertas formas de música, y de la cual los cantos chamánicos representan la versión más estilizada y extrema. Refiriéndose a los cantos entonados por los indígenas tzeltales en México, afirma:

Su belleza no es, sin embargo, de carácter visual o sonora, sino olfativa y gustativa. Los cantos, se dice, son bujts’an: fragantes, como son las flores, el incienso de copal, el tabaco o el licor que se ofrenda a los espíritus en las ceremonias. Y como sucede con otros olores intensos y discretos –el de una magdalena mojada en el té, por utilizar un ejemplo literario- los cantos están destinados a despertar el recuerdo sólo en los humanos, pues los espíritus no pueden olvidar. En cierto modo, la única y verdadera manera de conocer –de reconocer- es por medio de la memoria: recordar a través del corazón aquello que sabíamos antes de nacer, una memoria prenatal. Es en este sentido que la belleza fragante de los cantos forma parte también de su eficacia terapéutica. Como sucede con la poesía o el arte, los cantos despiertan fuerzas latentes de la percepción.

En el contexto colombiano, uno de los principales aportes lo realiza Omar

Alberto Garzón Chirivi (2004) quien ahonda en la comprensión del yagé en las prácticas de taitas kamëntsás en el Alto Putumayo. Desde la perspectiva de la antropología lingüística y a partir de una etnografía de la comunicación, este autor propone analizar una lengua ritual desde los conceptos de discurso, sociedad de discurso, evento comunicativo y estrategias discursivas. Así mismo, analiza las nociones de sagrado y ritual, misterio y silencio y acertijo y paradoja, las cuales son circunscriptas en un campo social y cultural desde el cual se producen las prácticas curativas; al interior del rito, el canto es caracterizado como forma de un discurso cantado, como palabra cantada, que hace parte de lo que el autor denomina la “lengua del yagé”, lo que determinaría la estética de la palabra en la ceremonia.

Un estudio sobresaliente sobre la música en el yagé fue realizado por Natalia Ramírez (2005). Su trabajo documentó la fuerte presencia de la música en las ceremonias del taita Orlando Gaitán. Con base en la información presentada, esta autora estableció una “pirámide de niveles de relaciones”. En el quinto nivel ubicó la relación entre la persona y la música, al mismo tiempo encontró una estrecha relación entre las melodías de la armónica y los cantos del taita con las visiones y experiencias en la pinta. A partir de estas relaciones que se tejen entre los asistentes de la ceremonia de yagé, esta investigación dio cuenta del rol primordial del elemento musical.

Cabe destacar, de igual forma, la compilación de textos realizada por Lewy, Brabec de Mori y García (2015), los cuales fueron presentados en el simposio “Antropología auditiva. El rol del sonido en las ontologías indígenas”, llevado a cabo en Viena en el año 2012. Estos textos reúnen estudios que centran su atención en el componente sonoro del ritual y, desde diferentes miradas, otorgan nuevas comprensiones sobre los sentidos y representaciones de esta dimensión. Dentro de este compilado, llama la atención el trabajo de Marcela García, quien analiza la música del ritual *rafue* –propio de la comunidad uitoto del Amazonas colombiano– como elemento constitutivo para la comprensión de su cosmogonía. Señala la importancia del papel de la música como medio de articulación entre los uitoto, los no-uitoto, las plantas, los animales y los espíritus-dueños. El elemento musical funge como medio conductor del ritual entre los seres multinaturales de un sistema que busca una armonía social y cósmica a través de un lenguaje común, la música (García, 2015: 139).



Estos aportes lograron generar nuevos caminos de investigación, desde la antropología y la etnografía, que vincularon las narrativas y la complejidad de los determinantes del contexto cultural; no obstante, la realidad colombiana sobre esta temática no ha sido explorada integralmente, a pesar de la importancia de este ritual en varias regiones de nuestro país. En este sentido, el trabajo pretende profundizar esos recorridos que se han propuesto, y construir nuevas comprensiones sobre los elementos musicales que predominan en el ritual de la toma de yagé. Consideramos que esta exploración contribuirá a descifrar las complejidades de nuestras comunidades indígenas y su interrelación con lo espiritual, lo sagrado y los aspectos culturales que condicionan o delinear las formas de vivir en comunidad.

Para continuar, nos proponemos realizar una discusión sobre los principales conceptos que permitirán indagar sobre nuestro objeto de estudio, de esta forma, tejeremos los hilos de conocimiento que nos permitirán adentrarnos en la realidad del yagé, sus ritos y visiones.

## CAPÍTULO 2. MARCO CONCEPTUAL

El estudio del chamanismo se conjuga con la indagación por las prácticas y discursos que lo nutren; en su interior, una dimensión espiritual –que alberga percepciones y sentidos sobre fuerzas y energías extrasensoriales– le da forma a dichos elementos y permiten su relación con el curanderismo.

En un primer momento, Eliade (1951) definió al chamanismo como “técnica del éxtasis”, posteriormente, al observarlo como “estado alterado de conciencia” algunos autores defendieron una base común que permitiría su estudio comparativo para sostener los modelos del chamanismo (Winkelman, 2002); mientras que otros estudiosos, plantearon la inexistencia de una base metodológica que condujera a definir el trance y permitiera sus comparaciones (Hamayon, 1998), llegando incluso a argüir que el término “trance” generaría obstáculos para el análisis antropológico del chamanismo en particular.

Esta tensión respecto a la noción de trance para el estudio del chamanismo permitió condensar los debates teóricos en torno a dos grandes paradigmas: el simbólico-ritual y el experiencial. La diferencia entre estos, podría reseñarse de la siguiente manera: a nivel metodológico, el primer paradigma niega el valor del trance, mientras que el experiencial se reafirma en el valor de la participación que conlleva dicho elemento; en el nivel conceptual, si bien las nociones de espíritu, magia, sobrenatural, entre otras, hacen parte de sus desarrollos, el análisis e interpretación permite señalar que en el paradigma simbólico-ritual se minimiza la importancia del chamán y se define que su rol estaría controlado por la comunidad, mientras que el paradigma experiencial señala que el chamán y sus conocimientos son centrales para la práctica chamánica (López, 2016: 83).

Entre sus profundas diferencias, una merece nuestra principal atención, aquella relacionada con la ceremonia chamánica: en el paradigma simbólico-ritual, la interacción que se supone con los espíritus es simbólica y la intervención del chamán se basa en un conjunto de creencias; la perspectiva experiencial concibe el contacto con los espíritus como algo real que es posible en virtud de la experimentación de los trances, de igual forma, la actividad del

chamán se basa en una serie de conocimientos adquiridos por su experiencia en los múltiples estados de consciencia alterados que ha transcurrido.

Esta precisión es importante para definir nuestra perspectiva, ya que el estudio de las prácticas chamánicas que deseamos abordar seguirá la línea del paradigma experiencial, en el cual el desarrollo del concepto de espiritualidad se vincula estrechamente con las prácticas chamánicas y el saber del chamán como elemento que articula ese mundo de fuerzas espirituales y el mundo social donde las creencias y el contexto cultural juegan un papel fundamental.

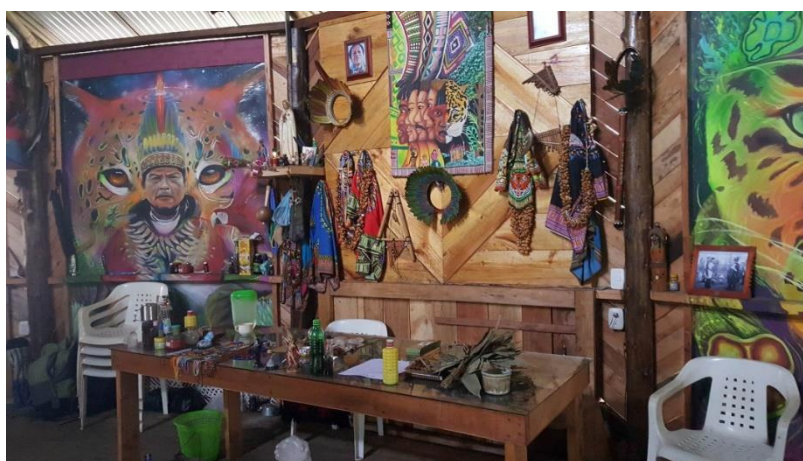


Foto 3 . Consultorio Taita Marcelino Chicunque

## 2.1. CHAMANISMO<sup>8</sup> Y CURANDERISMO<sup>9</sup>

Considerados como magos, sacerdotes, curanderos, místicos, terapeutas o teguas, los chamanes están repartidos por todo el mundo, por todas las culturas; son hombres y mujeres que se han sabido conectar con la esencia del planeta, de sus plantas, animales y seres espirituales. Se afirma que el chamanismo es una de las tradiciones espirituales más antiguas

---

<sup>8</sup> La palabra «chamán» se refería originalmente a los sanadores tradicionales de las áreas túrquicas y mongolas del centro-norte de Asia (Siberia) y Mongolia. Chamán significa ‘médico’ en turcotungus —significa literalmente ‘el que sabe’—. Otros académicos afirman que la palabra viene directamente del idioma manchú. En turco fueron llamados kam y a veces baksı (Crossley, 1996).

<sup>9</sup> El término proviene de la palabra española "curar". Los curanderos van más allá de la medicina occidental, vinculando la enfermedad con los espíritus malignos. Esto extiende los deberes de un curandero para cubrir no solo las dolencias físicas, sino también problemas psicológicos e incluso situaciones como un matrimonio fallido. La razón de esto es que todos estos problemas se ven como una pérdida de espíritu.

del mundo, la forma de comprender lo que es la divinidad, la creación del universo. Fue una expresión de los antiguos pueblos por comunicarse con el ser supremo<sup>10</sup>; en esa comunicación existía una serie de danzas ceremoniales e instrumentos membranófonos para ingresar a un estado modificado de la conciencia que los llevaba a conectarse con esos mundos invisibles y traer de estos espacios una información valiosa para la sanación de su pueblo.

El chamanismo se basa en la premisa de que el mundo visible está poblado por fuerzas y espíritus<sup>11</sup> invisibles de dimensiones paralelas que coexisten simultáneamente con la nuestra, que afectan a las manifestaciones de la vida; desde esta perspectiva, “la figura del chamán como individuo recupera su centralidad en la descripción y explicación de las prácticas chamánicas, frente a la relevancia dada al grupo y a la comunidad en el paradigma simbólico-ritual” (López, 2016: 93). El chamanismo, entonces, requiere conocimientos o capacidades especializadas, los chamanes son los expertos que a partir de su saber facilitan la interacción con el mundo espiritual.

En este punto es necesario señalar que el concepto de chamanismo, como lo hemos señalado, se encuentra vinculado al de curanderismo. Las características actividades que se encuentran englobadas en el chamanismo, sobre todo en Latinoamérica y parte de Norteamérica, permiten enlazar estos dos conceptos, puntualizar sus definiciones nos permitirá una mayor comprensión sobre este punto.

---

<sup>10</sup> Las prácticas chamánicas de muchas culturas fueron marginadas con la propagación del monoteísmo en Europa y el Oriente Medio. En Europa, comenzó alrededor del año 400, cuando la Iglesia Católica consiguió la primacía sobre las religiones griega y romana. Los templos fueron destruidos sistemáticamente y sus ceremonias prohibidas o apropiadas. La caza de brujas fue la última persecución para acabar con el remanente del chamanismo europeo. La represión continuó con la influencia católica en la colonización española. En el Caribe, y América Central y del Sur, los sacerdotes católicos seguían los pasos de los conquistadores y eran el instrumento de destrucción de las tradiciones locales, denunciando a sus practicantes como "representantes del diablo" y ejecutándolos. En Norteamérica, los puritanos ingleses realizaron campañas periódicas de ataque contra los pueblos indígenas a quienes consideraban como brujos. Más recientemente, ataques contra participantes de prácticas chamánicas han sido llevados a cabo por misioneros cristianos en países del Tercer Mundo. En la década de 1970, algunos misioneros desfiguraron petroglifos históricos en el Amazonas; una historia semejante de destrucción se puede contar entre budistas y los chamanes, por ejemplo, en Mongolia.

<sup>11</sup> También las creencias relacionadas con los espíritus pueden explicar diferentes fenómenos; por ejemplo, la importancia de narrar historias o actuar como un cantante, puede entenderse mejor si examinamos el sistema de creencias entero: una persona que es capaz de memorizar textos o canciones largas (y tocar un instrumento) puede considerarse como que ha logrado esta capacidad a través del contacto con los espíritus.

Una vez delimitada nuestra perspectiva, es importante aclarar lo que entendemos por chamanismo<sup>12</sup>, para esto una definición sencilla y contundente ha sido entregada por Briceño (2014), cuando menciona que este, es “una forma de comprensión del universo y de todo o que lo habita, tanto en sus dimensiones tangibles como intangibles” (p. 7). Así mismo, López (2016) reflexiona en torno al chamanismo como un hecho social que contiene una dimensión individual (las prácticas individuales, chamanidad) y una dimensión colectiva arraigada en lo local e históricamente contingente que permitiría dialogar con múltiples chamanismos (p. 136).

En este mismo sentido, definiremos como curandero<sup>13</sup> al sanador tradicional que utiliza para curar medios tanto físicos como espirituales. Por ello, su posición antropológica puede incorporar también los roles tradicionales del hombre que cura y del chamán. Sus funciones van desde proveer curación a enfermedades mentales, emocionales, físicas y espirituales mediante tratamientos herbolarios y masajes<sup>14</sup>, hasta la purificación del espíritu y la sanación de males mágicos con la ayuda de espíritus o deidades<sup>15</sup>.

Hoy, el chamanismo sobrevive, sobre todo en pueblos indígenas. Su práctica continúa en las tundras, las selvas, los desiertos y otras áreas rurales, y también en ciudades, pueblos, suburbios y aldeas de todo el mundo. Está especialmente extendido en África y también en Sudamérica, donde existe el llamado "chamanismo mestizo".

El chamanismo y el curanderismo se transforman en un remanente moderno de las antiguas tradiciones mágico-religiosas profesadas por los pueblos originarios del continente americano previo a la llegada de los europeos, muchas veces sincretizadas con las prácticas religiosas occidentales modernas. Su práctica antigua se encuentra atestiguada por los códigos precolombinos y documentos coloniales, y su amplia difusión moderna por los testimonios etnográficos contemporáneos. Generalmente, el chamán atraviesa el mundo de los vivos y

---

<sup>12</sup> Una discusión teórica más amplia sobre este concepto puede ser consultada en Narby y Huxley (2001), quienes presentan un panorama histórico sobre los estudios del chamanismo y los diferentes tipos de abordajes relacionados.

<sup>13</sup> El término curandero se remonta a la colonización española de América Latina. Los curanderos son el resultado de la mezcla de prácticas medicinales indígenas tradicionales y rituales católicos. También es importante tener en cuenta la influencia de los rituales africanos traídos a América Latina por los esclavos.

<sup>14</sup> La creencia es que los curanderos pueden ingresar en diferentes dimensiones donde pueden encontrar soluciones a la enfermedad o problema de una persona. Además, se cree que Dios o el Creador Superior les brinda a los curanderos experiencias difíciles y dolorosas para que puedan ayudar mejor a sus pacientes.

<sup>15</sup> Hoy en día, muchas mujeres y hombres continúan la tradición de ser curandero.

entra en el mundo de los espíritus llevando a cabo una transición de conciencia, entrando en un trance extático, bien autohipnóticamente o bien a través del uso de enteógenos. Los métodos utilizados son diversos, y se usan a menudo juntos. Entre algunos de los métodos para llevar a cabo estos trances, encontramos: tabaco (mejora la concentración, pero no es un psicotrópico), tocar la wayra, bailar, cantar, escuchar música, ícaros / canciones de medicina, vigiliyas, ayuno, cabaña de sudación, búsquedas de visión, mariri, lucha con espada / forja de espadas, plantas "potentes" o "maestras" usadas como incienso o consumidas para curar o alterar la consciencia –hongos psicodélicos, cannabis, cactus de san pedro (huachuma), peyote y yagé (en quechua significa ‘soga de los muertos’, también llamada ayahuasca), cebil, cedro, datura, belladonna, matamoscas, iboga, entre otros.

El chamán-curandero se convierte en un terapeuta tradicional, es decir, no es un médico certificado por la ciencia, se le reconoce como tal por la gente que compone una sociedad quienes lo atribuyen y lo señalan como especialista para poder curar distintos males. También se dice, que así como puede curar males físicos y espirituales, al igual puede realizar trabajos para causar daño. La creencia en la brujería es frecuente en muchas sociedades chamánicas. Algunas sociedades distinguen los chamanes que curan de los hechiceros que hacen daño; otros creen que todos los chamanes tienen el poder tanto de curar como de matar; es decir, en algunas sociedades también se piensa que los chamanes son capaces de hacer daño. El chamán normalmente goza de un gran poder y prestigio en la comunidad, y es célebre por sus poderes y conocimientos; pero también pueden ser sospechosos de hacer daño a otros y, por lo tanto, son temidos.

Los chamanes pueden estar en este mundo, pero también hay otro mundo, invisible, el más allá, el otro lado, el otro mundo, el mundo de los muertos. El chamán es el mediador<sup>16</sup> y negociador de ese otro mundo. Su trabajo consiste en eso, como un intermediario. En el otro mundo es conductor del alma de los muertos con su oficio de psicopunto.

Otro aspecto importante del chamanismo y curanderismo es la “transmisión” del conocimiento por tradición. La esencia del chamanismo es la transferencia de un conocimiento del maestro al aprendiz. No son tan solo las técnicas, las plantas, sino que hay algo más, la conexión con el más allá, el otro lado, el mundo de los espíritus. Para esto, la persona debe tener la capacidad de aguante lo suficientemente necesaria para convertirse en chamán. En el otro mundo es como

recibe su conocimiento, es una persona que ha recibido un “llamamiento divino”. Durante ese llamamiento pasa una serie de penalidades físicas: enfermedades, sueños, trances, con los que va al otro mundo a recibir conocimientos de las almas de otros chamanes que se encuentran en el otro mundo. Tradicionalmente los investigadores y los mismos chamanes dicen que la primera esencia es el viaje del alma. En ese sentido podría afirmarse que el chamán es capaz de irse a mundos más allá del espacio, el tiempo y la materia; afirman que se van a mundos más allá de la muerte, y que en esos mundos se encuentran con los espíritus maestros que les van a decir qué tipo de curación tienen que practicar con sus enfermos, al mismo tiempo que estos le dan conocimientos para llevar a cabo su labor de relación social, de cohesión social.

Según el filósofo e historiador de las religiones Mircea Eliade (1951), el chamanismo no es propiamente una religión, sino métodos de exaltación y terapéuticos para contactar los espíritus presentes en toda la naturaleza. Sin embargo, el chamanismo está presente en las religiones de todos los continentes. La figura del chamán también es definida como un ser espiritual al que se le atribuye la capacidad de modificar la realidad, de curar las enfermedades causadas por espíritus malignos, además de ser conocedor e intérprete de los sueños. Un ser capaz de entrar en trance y éxtasis para viajar a otros mundos paralelos. A pesar de que el pensamiento científico descalifica la práctica del chamanismo y de las personas que mantienen contacto con el universo alternativo a través de conocimientos ancestrales, es un hecho que lo sobrenatural ejerce una seducción en las personas de todo el mundo.

## **2.2. CURANDERISMO Y TRADICIÓN CULTURAL**

Las culturas amerindias que poblaron el continente americano habían logrado, antes de la llegada de los españoles, un gran desarrollo social, económico y cultural. Posteriormente muchas de estas culturas fueron extinguidas en el sangriento proceso de conquista, colonización y reducción de los pueblos aborígenes. Las civilizaciones que sobrevivieron no escaparon a este proceso de aculturación, esclavización y adoctrinamiento religioso por parte de los europeos.

A pesar de esto, las culturas sobrevivientes conservan aún una tradición cultural que las liga a sus ancestros y que, en algunos puntos, hace curiosa síntesis con culturas foráneas como

la negra y la española. En este proceso de hibridación étnica y cultural se destacan, en particular, las prácticas religiosas, médicas y mágicas que aún sobreviven y que definen la alteridad<sup>16</sup> indígena. Las prácticas rituales tradicionales son parte consustancial de estas culturas; estos rituales y el conjunto simbólico que los materializa constituyen una forma de entender las relaciones entre la naturaleza y la sociedad.

Nos detenemos aquí para describir una de las más interesantes expresiones de la milenaria tradición indígena, el curanderismo o chamanismo de los pueblos aborígenes del suroccidente colombiano, especialmente de los que habitan en las zonas andinas, el piedemonte y la selva amazónica. Para los habitantes de estas regiones, el curanderismo es un bastión importante de su cultura, de su idiosincrasia y su alteridad.

El curanderismo de los pueblos andino-amazónicos es un sistema médico teórico y práctico que se sustenta, por una parte, en el amplio conocimiento de la botánica y las propiedades curativas de las plantas medicinales, sagradas o de poder, y por otra, en una concepción particular del hombre, su cuerpo y la enfermedad, donde son fundamentales las relaciones con lo sobrenatural (Bidou y Perrin, 1998).

Nuestro interés, desde este punto de vista, radica en que se puede afirmar que sólo desde determinada representación del cuerpo, que coincide con un sistema de relaciones, causas y efectos con el entorno natural y sobrenatural, resultan eficaces las prácticas médico-mágicas del curandero. Estas prácticas y representaciones no son estrictamente oficios religiosos del complejo templo-culto-fieles, ni están vinculadas necesariamente a compromisos rituales con el grupo (Pardo, 1997).

Enseguida vamos a tratar de hacer un esbozo del perfil del curandero o chamán reconociendo las variantes culturales de las prácticas que ellos realizan e intentando resumir algunos de los rasgos generales de su oficio.

---

<sup>16</sup> Se entiende como una aproximación que comprende la diferencia (otrorización, etnización, racialización) como producción histórica de la nación, como un matriz idiosincrática de producción y organización de la alteridad interior de la nación (Caicedo-Fernández, 2015).



### **2.3. EL CHAMANISMO Y LAS PRACTICAS DEL TAITA CURANDERO**

El papel del curandero, taita, curaca, chamán, brujo, sacerdote o médico místico en las sociedades denominadas “primitivas” por la ciencia, ha sido un reto cognoscitivo para el pensamiento de occidente. La ciencia, particularmente la antropología, la psicología y la sociología dan cuenta de fenómenos extremadamente complejos y heterogéneos presentes en sociedades muy diferentes y distantes, por medio de la categoría artificial del chamanismo.

Para Caicedo-Fernández (2015), en “el caso colombiano no es posible ningún intento de teorización de este fenómeno sin considerar los complejos procesos históricos en los que se inscriben las relaciones interétnicas que han vinculado a población indígena y no indígena a través de prácticas rituales” (p. 3). El estudio sobre el chamanismo pone sobre la mesa la necesidad de comprender el fenómeno desde su perspectiva histórica y espacial localizada, más que desde características intrínsecas. No se trata de un fenómeno importado desde occidente, sino de discursos y prácticas que de alguna manera interpelan geografías, historias y poblaciones conocidas.

En particular, el curandero articula conocimientos de médico, botánico, adivino y hechicero, cuyas funciones se inscriben en una dimensión religiosa y cósmica de donde provienen sus facultades terapéuticas.

El médico curandero es un individuo cuyas facultades especiales le permiten la curación de enfermedades o la mediación de conflictos sociales mediante el contacto con las fuerzas sobrenaturales que existen en la selva, aquellas que le son dadas por la tradición de la sangre y el don que le brindan las plantas sagradas o de poder, lo cual realiza con el propósito de obtener un beneficio (o eventualmente un maleficio) para la comunidad o alguna persona en particular.

Reichel-Dolmatoff (1977), a manera de ejemplo, señala algunas de las actividades básicas de los curanderos Ticunas del Alto Vaupés:

- a) La curación de enfermedades.
- b) La ejecución de rituales para la consecución de presas.
- c) Los ritos que se relacionan con el ciclo vital.
- d) La toma de medidas defensivas y agresivas contra enemigos.

Mauricio Pardo (1997) nos expone otro ejemplo de las acciones que realizan los curanderos en el Chocó:

- a) “Hundir” o “coserles la boca” a los monstruos de los sitios que pueblan las zonas deshabitadas.
- b) Tomar precauciones y realizar ciertos actos preventivos para que los espíritus de los muertos no vuelvan del más allá.
- c) Adivinar, por medio de los espíritus aliados, el carácter de una enfermedad, si es de brujería o de qué clase, y si el ataque de los espíritus es accidental y originado por otros curanderos.

En síntesis, su actitud consiste en la mediación entre las fuerzas del orden sobrenatural y la sociedad y sus individuos, resolviendo los conflictos sociales, políticos, étnicos, planteados como dialéctica de opuestos, en una síntesis que es el poder de la magia y la brujería.

Estas teorías chamánicas de la magia se sustentan en tres principios básicos según Bidou y Perrin (1998):

- a) El ser humano está formado por un cuerpo y una o varias almas.
- b) Las causas últimas de los efectos etiológicos y curativos están en el más allá.
- c) Lo que distingue al curandero es la capacidad de conocer la verdad del otro mundo, y mediante ese contacto operar sobre él para modificar el mundo de acá. De aquí se deducen al menos dos consecuencias importantes:
  - a) La curación es la restitución del equilibrio entre el alma y el cuerpo del paciente
  - b) Existe una interdependencia entre el mundo sobrenatural y el mundo de los hombres.

Tenemos entonces que la noción de cuerpo es posible observarla implícita en sus conceptos de curación y enfermedad y que de entrada se plantea una síntesis entre el organismo y el espíritu o las almas, junto a una noción de equilibrio entre las fuerzas orgánica y espirituales. De igual forma, las teorías chamánicas conjugan diversos saberes y sentidos sobre las nociones de enfermedad y cura, sobre estos sentidos intentaremos ahondar más adelante.

## 2.4. LOS ÍCAROS O CANTO CHAMÁNICO

En las ceremonias de yagé un elemento fundamental es la música y los cantos, hacen parte de los elementos que guían el proceso de trance; diferentes chamanes abocados a este ritual los utilizan y combinan con palabras y silencios, para algunos de estos, los cantos reciben el nombre de *anent*, entre otros *ícaros*, para algunos grupos espirituales *himnos* o *llamadas* (López, 2016: 307).

De esta forma, definiremos a los ícaros como la música del yagé o cantos chamánicos, elemento central en la estructura de las ceremonias. Estos permiten la conexión del mundo físico y no físico, es decir, “sirven como puentes entre mundos subjetivos y universales” (Briceño, 2014: 93). Intentaremos estudiar cómo dichos ícaros<sup>17</sup> constituyen un eje de la práctica chamánica, una de sus manifestaciones más poderosas y su relación con los procesos de sanación y relación con los espíritus.

[...] través de los ícaros se entra a la comprensión de un sistema de pensamiento y una práctica con múltiples manifestaciones que interactúan de diversas formas. Como acción de gran poder son interpretados sólo en algunos contextos ya sea como acceso a la experiencia extática o en medio de ella, y son entonados por quienes están autorizados para ello (Briceño, 2014: 93).

No obstante, esta incipiente definición no alcanza a reunir las múltiples perspectivas del contexto estudiado y la complejidad de sentidos que lo entrecruzan. Un primer acercamiento, podría sugerirnos abordarlo como un acto de enunciación, de entonación, del pensamiento y del sentir; un segundo momento, nos llevaría a desentrañarlo como conjunto de términos sonoros, como producción de sonidos organizados rítmicamente, que incorporan la voz o cualquier otro instrumento musical, dotado de un contenido textual latente o patente, “conformado por oraciones, peticiones, narraciones y agradecimientos” (Briceño, 2014: 93).

A los cantos en el yagé se les han atribuido usos distintos que varían con cada grupo social. Por lo general, a través de los cantos se invoca la realidad del “mundo primordial” al que los hombres ingresan a través del yagé. Algunos son empleados para curar y otros como

---

<sup>17</sup> En el contexto latinoamericano existen diversos trabajos que abordan los cantos chamánicos, entre estos: Déléage 2005; Lepe Lira, 2005; Garzón Chirivi, 2004; Bermúdez, 1987 y 1992; Descola, 1996; Seeger, 2004; Losonczy, 2006; Nattiez, 2003; Olsen 1996; Severi, 2008 y 2010.

medio de contacto con espíritus curadores, así como con otras entidades espirituales y animales. Entre los taitas kamëntsá “El canto es la forma de hablarle al yagé, de pedirle, de llamarlo” (Garzón, 2004: 81).

Los ícaros son la principal herramienta de mediación del curandero entre los ‘espíritus’ y los participantes, y mediante los ícaros el chamán transmite las ‘energías’ que canaliza, ya sean de las plantas que ha dietado, mediante el ícaro específico para cada planta, u otros ícaros que permiten canalizar ‘espíritus del ‘alto astral’. [...] los ícaros también son descritos como “cantos de poder” (López, 2016: 308).

Los cantos, realizados de la manera que se ha abordado, son para el taita “lo máximo” en el aprendizaje chamánico. Para llegar a ellos hay que tener un profundo conocimiento de plantas, animales y espíritus, saber quiénes son y qué hacen. La esencia de cada planta, de cada ser, se interioriza gracias a la práctica chamánica, se ha incorporado y está en él. Todo el conocimiento confluye así en el canto. Por eso, cuando un taita canta “su aliento se vuelve medicina”. La importancia dada por el taita a los cantos coincide con lo observado por Caicedo-Fernández (2015), en donde aprender a convertirse en chamán significa aprender a cantar.

### CAPÍTULO 3. MARCO CONTEXTUAL

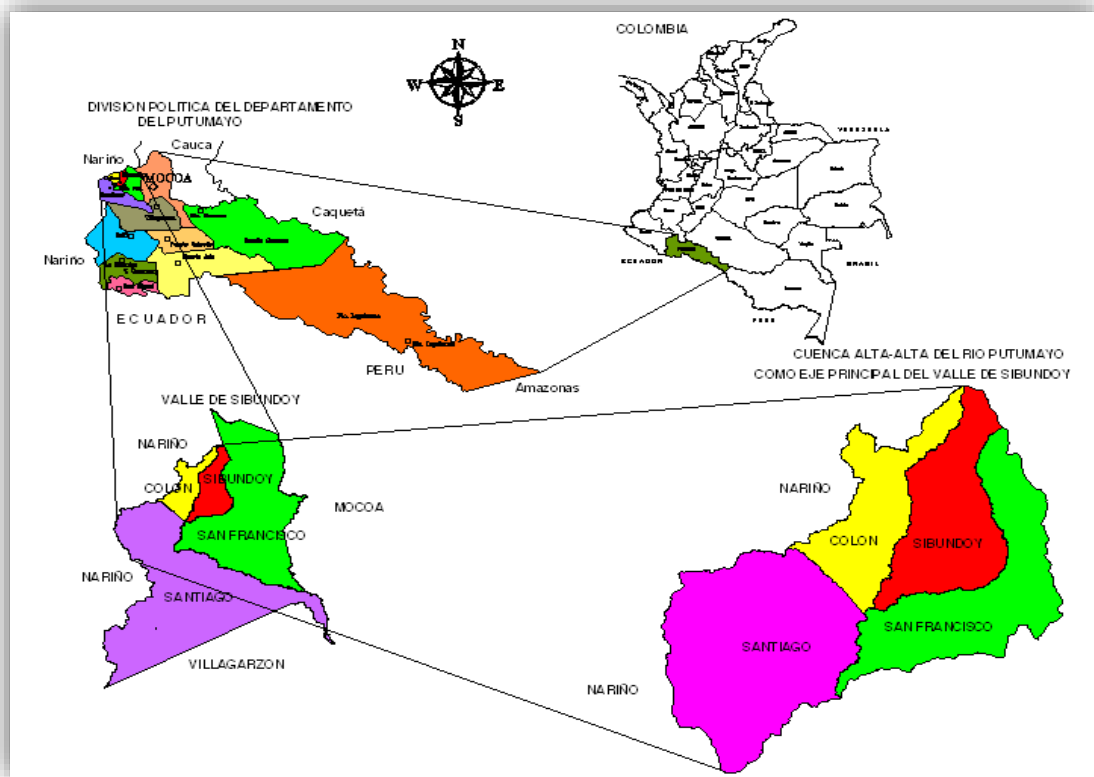
Para este estudio sobre el rol de la música —en especial del canto—, como elemento de sanación que practican los taitas en los rituales de ingesta de yagé de tradición kamëntsá, es fundamental la ubicación del contexto dentro del cual es posible el planteamiento del problema.

Para dar cuenta de ello se ha esbozado un cuadro descriptivo que contempla los aspectos generales del curanderismo, el yagé, el grupo indígena kamëntsá y algunos elementos generales respecto al cuerpo en las prácticas de curanderismo y la función de la música y, en particular, el canto en los rituales de tomas de yagé. Sin embargo, en este apartado nos ocuparemos de delimitar el contexto geográfico y espacial donde toman lugar las ceremonias de nuestro interés.

El Valle de Sibundoy se encuentra en el suroccidente de Colombia en las estribaciones del macizo colombiano, al noroccidente del departamento del Putumayo, en la región andino-amazónica, la cual hace parte de la gran cuenca hidrográfica del Río Amazonas al ser cuenca alta del Río Putumayo que recoge todas las aguas que irrigan al valle de Sibundoy.

En el territorio se encuentran ubicadas las poblaciones de Colón, Santiago, Sibundoy y San Francisco. Por su estratégica ubicación, se configura en paso obligado entre la selva amazónica y la zona andina, circulan por allí grandes cantidades de comerciantes y gente de diversos grupos indígenas.

De hecho, gran parte de los habitantes son descendientes de poblaciones indígenas, muchos de ellos descendientes de los Incas. Este lugar se ha convertido en punto de interés por el gran comercio relacionado con plantas medicinales. La población de Sibundoy alberga la mayor parte de pobladores kamëntsá, la de San Francisco a los colonos y la de Santiago a los ingas, aunque el territorio es compartido sin restricciones.



Mapa 1. Localización del Municipio de Sibundoy, Putumayo.  
Fuente: Corpoamazonía, 2018.

El municipio de Sibundoy tiene una extensión de 64.000 kilómetros cuadrados de tierras fértiles dedicadas a la agricultura y a la ganadería, cuenta con una altura de 2.100 msnm y la temperatura promedio es de 16 grados centígrados (Garzón, 2004).

La forma de vida de la comunidad es de carácter campesino, el territorio se encuentra parcelado para el cultivo de maíz, frijol y papa, también se dispone para la cría de ganado vacuno. En los patios de las casas se crían gallinas y cuyes, animales propios de la dieta de los kamëntsá. Las construcciones observables son de madera pintadas, generalmente, de color azul y blanco. Suele suceder que los inga y los kamëntsá establecen alianzas matrimoniales y se consideran devotos católicos; este conjunto de hábitos es derivado, según Garzón (2004), de procesos de cruce cultural a los cuales se ha enfrentado la sociedad kamëntsá, “entendiendo aquí que una situación de cruce cultural, es una situación no sólo de orden cultural sino también de orden político, donde el colonialismo juega un papel protagonista” (p. 26).

### 3.1. HISTORIA DE UN PUEBLO

La historia de la sociedad kamëntsá contiene elementos importantes para comprender la simbiosis cultural que ha tenido lugar en el Valle de Sibundoy a partir de los procesos migratorios que han tenido lugar desde antes de la llegada de los españoles; esto, según varios autores, ha permitido explicar la existencia de una lengua ritual común y de alianzas de saber sobre la medicina tradicional entre los pobladores de la región (Garzón, 2004).

El Valle de Sibundoy se ha constituido en un espacio de asentamiento y de tránsito entre la región andina, la selva amazónica y el piedemonte, un lugar de intercambios entre los grupos étnicos, que ha transcurrido diversos momentos en la historia. Podríamos señalar dos momentos primordiales: uno con la llegada de los españoles y otro con los procesos de colonización.

En el primer momento, con la llegada de los españoles, las formas de intercambio eran dominadas por los indígenas y, desde las zonas altas, productos como plata, sal, hierro, lienzos eran canjeados por productos selváticos como zarza, barniz, ajengibre, flor de canela, pita, venenos, manteca de tortuga, etc. Aunque, de igual manera, los saberes chamanísticos eran intercambiados entre los pueblos originarios, los ingas destacaban en esta labor.

En el segundo momento, con los procesos de colonización, los colonos y la iglesia se apropiaron de las tierras ubicadas en las zonas altas y montañosas, desplazando a los kamsá hacia las tierras bajas, en donde actualmente residen. Las formas de intercambio, en esta etapa, eran dominadas por los misioneros y encomenderos, quienes controlaban los términos de la actividad. Los principales productos del trueque eran oro, plata, sal, lienzos, herramientas, anzuelos, cerdos, espejos, elementos que eran intercambiados por pieles, loros, micos, plumas y plantas medicinales, entre otros.

La injerencia misionera se mantiene hasta bien entrado el siglo XX, periodo durante el cual se dieron las reclamaciones de tierras por parte de los habitantes de Sibundoy. Durante este tiempo, las misiones capuchinas establecieron en la región un sistema de dominación y de apropiación de tierras, acompañado de una mutilación cultural que llevó a los grupos indígenas de la región a generar formas de resistencia, como ocultarse en la noche para llevar a cabo sus rituales, lo que permitió de alguna manera, la conservación de algunas prácticas culturales como las de la medicina tradicional.

Los misioneros llegaron al punto de obligar a los indios a vestirse de blancos y a asistir a las escuelas para desde allí lograr su conversión a la fe cristiana (Garzón, 2004: 43).

Entre los antiguos pobladores de la región persistieron los intercambios, no sólo de productos, sino también de conocimientos chamanísticos, por lo cual se considera que los rituales lograron sobrevivir a los procesos colonizadores. De esta forma, los kamëntsa, los inga, los cofan, los siona y los coreguaje comparten un territorio entre los andes y la amazonía, al igual que tejen lazos con los saberes medicinales y botánicos tradicionales, situación que incidió en los aspectos ceremoniales de estos pueblos.

### **3.2. EL CANTO Y EL CUERPO EN EL CURANDERISMO**

Para enfocarnos en este aspecto de las relaciones que se dan entre la cultura, el cuerpo y el caso específico de las prácticas del curanderismo indígena, vamos a destacar algunos aspectos de fundamental importancia en un caso de cura chamanística publicado por Wassen y Holmer (1958) y analizado por Levi Strauss (1959) en *La Eficacia Simbólica*.

El caso ocurre en la tribu Cuna, en el territorio de la república de Panamá, y se trata de un largo encantamiento por medio del canto para ayudar a un parto difícil. La intervención del chamán a través de este canto busca ubicar el contexto de realidad describiendo el lugar y las circunstancias cotidianas, para después introducir una explicación del fenómeno en términos animistas, cosmogónicos y míticos a partir de los cuales realizará sus actos mágicos ritualizando una lucha contra las fuerzas del mal.

La primera parte de este tratamiento, de este canto ritual, sigue un procedimiento estilístico en el cual se narra con mucho detalle y de manera repetitiva la forma en que el chamán se enteró de lo que ocurría, las circunstancias de su viaje, cómo entró al lugar donde yacía la enferma, que fue lo que vio, etc. Como si en el preludio se hiciera un énfasis en el contexto cotidiano, las acciones y los objetos en él, para después pasar a las acciones y los objetos de lo sobrenatural, operando en ellos con la misma naturalidad.

Lo que sorprende de esta curación es que se realiza sin mayor contacto físico entre el curandero y la enferma. La cura es un canto ritual en el cual paulatinamente los órganos y partes del cuerpo de la paciente son nombrados y elevados a categorías míticas, a partir de una concepción animista que nos habla de los espíritus y energías del cuerpo. En el alma del



curandero, su poder y su magia actúan sobre este mundo sobrenatural y el rezo describe esa batalla en la cual el chamán es triunfador.

El chamán en su canto empieza a metaforizar el cuerpo de la mujer, su entorno y su vivencia para después, construido ese poema del cuerpo, modificarlo, reorganizarlo, restituir el equilibrio de sus fuerzas físicas y espirituales y curarlo.

Según el curandero, el mal que aqueja a la enferma se ha producido porque Muu (el alma del útero) ha desbordado sus atribuciones, que se limitan a la función reproductiva y de la gestación, y ha secuestrado el alma de la futura madre.

Se concibe aquí el cuerpo en una clara correspondencia con dobles espirituales, cuyo conjunto constituye su fuerza vital. Hay incluso una distinción más compleja entre “niga” (fuerza física) y “purba” (alma o esencia), de ahí que cada órgano del cuerpo además del “niga” tenga su “purba” o esencia espiritual, como el caso del Muu que es el alma del útero, la fuerza que preside la formación del feto.

La cura del chamán consiste entonces en un viaje al mundo de lo sobrenatural, en compañía de sus espíritus protectores, para arrebatar al espíritu maligno, el doble espiritual y restituirlo a la víctima. En el caso del parto difícil, el alma del útero se ha apartado de todas las demás almas de las distintas partes del cuerpo, como en la imagen inconsciente de cuerpo en los casos de las parálisis histéricas: en la cual la representación de la zona y órgano afectado se halla en una afinidad asociativa con la idea traumática que le impide el nexo con las demás partes del cuerpo.

### **3.3. APRENDIZAJE DEL TAITA YAGECERO**

De acuerdo con las cosmologías de los pueblos Inga y Kamëntsá que habitan el Valle de Sibundoy, el aprendizaje de las prácticas y mundo chamánico –o del saber propio de un taita yagecero– es una tarea que requiere una vida entera. Los niños que han nacido con la “sangre fuerte”<sup>18</sup> podrán pasar a ser aprendices, de ellos se espera que tengan la fortaleza y la perseverancia para seguir el camino del remedio, es decir, para convertirse en yageceros. El

---

<sup>18</sup> Don Manuel, un chamán del Valle de Sibundoy, decía: “Hay dos maneras de volverse un yagecero. La primera es por la sangre, cuando uno tiene la sangre india eso se facilita, pues uno alcanza poderes que vienen de la sangre de antigua. La otra es para cualquier persona que tenga el deseo y el buen corazón de aprender, aunque también hay gente con mal corazón que aprende para la hechicería” (Pinzón y Garay 1989:123).

aprendiz de taita inicia con su maestro la preparación para conocer la fuerza y el poder curativo de las plantas maestras (borrachero, shishaja, vinanes, chondures, cuyanguillos, entre otras.), dentro de las cuales el yagé es considerada la más importante (Caicedo-Fernández, 2015: 25). Estas plantas tienen su pinta o visiones que se irán revelando al aprendiz en las noches de yagé y le mostrará la manera de curar con su ayuda.

Así, por medio de su ingesta, las plantas de poder permitirán al futuro taita comprender y conocer el “otro lado” del mundo; el yagé le permite ver, mirar a través de las pintas que produce, el “otro lado”, el mundo de los espíritus. Lo que se ha podido analizar, a partir de las observaciones y los relatos de vida, es que si es un buen yagecero, se apropiará a su favor de los buenos espíritus con los cuales puede combatir a los malos espíritus causantes de las enfermedades. Hay que destacar que estos malos espíritus causantes de las enfermedades pueden ser representados como objetos dentro del cuerpo del enfermo, como espinal, pelos, piedras, etc.

De esta manera, todo aquel que pretenda un vínculo con lo sobrenatural que le permita el poder de su manipulación, debe pasar por un largo proceso de aprendizaje, deberá probar diferentes clases de yagé para acceder a diferentes pintas con el fin de conocer el universo de la gente del yagé, o “pinta-gente”. Se dice que su sangre se irá pintando por la experiencia que va adquiriendo en el manejo de las pintas del yagé (Caicedo-Fernandez, 2015).

Reichel-Dolmatoff afirma, refiriéndose al chamanismo tucano, que para el aprendiz de curandero son necesarias ciertas cualidades psicológicas e intelectuales que señalan a esa persona como potencial curandero; es necesario un profundo interés en los mitos y tradiciones de su tribu, buena memoria para recitar nombres y eventos, buena voz de cantor y capacidad para recibir por horas encantamientos durante noches en vela y precedidas de abstinencia sexual (Dolmatoff, 1977).

El aprendiz yagecero debe en últimas, desarrollar la capacidad de establecer relaciones con el entorno sobrenatural y los espíritus auxiliares y ligarlos bajo su dominio. Para lograrlo, debe proponerse al sometimiento de un ritual en el que se consumen los enteógenos o alucinógenos como el yagé, el borrachero o el licor. Ante estos estados alterados de la

conciencia –se trata de producir una experiencia delirante y alucinatoria que viene precedida de restricciones dietéticas, sexuales y del sueño– que se prolongan hasta dos y tres años.

El trance, como estado de cansancio y delirio es una condición necesaria que debe atravesar todo aprendiz, durante los estados alucinatorios producidos por el remedio; el instructor interpreta y significa las pintas del aprendiz, y así cuando entienda la visión que le embarga puede escuchar el llamado que le otorga el poder de la planta sagrada.

Durante este mismo proceso de iniciación, su sangre se va pintando con las experiencias que va adquiriendo, y en su oficio debe hacerse a objetos tangibles como la wayra, los cascabeles, la aloína, los cuarzos, las piedras, la madera y otros materiales especiales que serán dotados de cierto poder mágico y que constituirán las herramientas de su oficio (Dolmatoff, 1977).

### **3.4. EL YAGÉ O BEJUCO DEL ALMA**

El yagé, también conocido como *ayahuasca*, es una bebida psicotrópica empleada tradicionalmente por varios grupos étnicos (Inga, Kamëntsa, Kofán, Siona y Coreguaje), ubicados en los departamentos del Putumayo y Caquetá, en el piedemonte amazónico del suroccidente colombiano. Se elabora a partir del bejuco del mismo nombre (*Binisteriopsis caapi*) y la chagropanga (*Diplopterys cabrerana*), y se consume con fines curativos y de aprendizaje chamánico (Caicedo-Fernández 2015). Contiene dos alcaloides de gran poder alucinógeno, la harmina y la hermalina.

El yagé se usa esencialmente para mirar, conocer y aprender. El curaca debe recorrer el mayor número de veces el mundo sobrenatural, conocer a cada aliado, tener conocimiento de las plantas curativas y saber cómo y a través de qué medios se diagnostican las enfermedades, cuáles son sus causas, cuál es el curso que sigue cada enfermedad, cómo está compuesto el cuerpo, cómo se correlaciona su funcionamiento y estructura con el movimiento cósmico y con el transcurrir de la vida social.

Es con este propósito que los taitas y los aprendices consumen el brebaje. Se espera que la toma de yagé pinte la sangre, y cada variedad de yagé tiene una pinta diferente. En un escenario de simbiosis entre el hombre y la naturaleza, cada pinta de yagé es una pinta que introduce en la sangre segmentos del cosmos y de la naturaleza hasta reproducirlos en su

totalidad. Llegado ese momento los animales, las plantas, las estrellas o mejor, sus pintas corren por la sangre incrementando el poder y saber del curaca.

Desde su primera experiencia como neófito, el taita yagecero aprende las normas y los valores que sustentan el funcionamiento de su sociedad; aprende a reconocer y manejar los conflictos sociales.

Estos mitos y las fuerzas que gobiernan el mundo pueden ser revividas y experimentadas a través de la ingesta del yagé.

### **3.5. EL RITUAL EN LA TOMA DE YAGE**

Por lo general, la ceremonia de cura y la ingesta del yagé se llevan a cabo dentro de la maloca. Este recinto es un espacio sagrado que está cargado de cosmología y simbolismo.

Se considera ritual a toda aquella serie de actos organizados y de carácter mágico que preceden y constituyen ellos mismos el ejercicio de las facultades mágicas de curandero (Garzón, 2004). Estos por lo general están constituidos por la secuencia de cantos, rezos, bailes, la manipulación de objetos sonoros y la realización de movimientos o actos específicos con los brazos, las manos, la boca y los pies.

De acuerdo al momento específico que corresponde en la ceremonia, cada uno de los actos que componen el ritual se supone que están cargados de una significación concreta y en su conjunto tienen el propósito de actuar sobre la realidad y los objetos, modificándolos de algún modo.

En este estudio nos interesa el ritual curativo de la ceremonia de la toma del yagé hecho por taitas yageceros de tradición kamëntsá radicados en la región del alto Putumayo, en la maloca “casa de buen pensamiento” ubicada en la vereda Tamabioy.

Es importante señalar que el tema principal de este estudio es el rol que desempeña la música yagecera o “ ícaros” en las terapias de sanación y curación del cuerpo. Esto sólo lo podemos comprender a partir de los manejos de los rituales y las representaciones y conceptos que lo explican.

El ritual del yagé es una especie de síntesis de la tradición médica tradicional de los pueblos aborígenes que han habitado la región andino-amazónica del suroccidente

colombiano. En él es posible apreciar la conjunción de conceptos culturales sobre la música, el cuerpo, la enfermedad y la salud, igualmente sobre las relaciones del entorno natural y sobrenatural.

En el ritual podemos apreciar ciertos actos diferenciados que lo acompañan, estos son: el canto, el soplo, la chupada, el rezo, la limpieza; los cuales funcionan generalmente juntos en una secuencia en la cual, dependiendo del proceso y la etapa de la ceremonia, se va destacando uno a la vez.

Caicedo-Fernández (2015) nos describe cada uno de estos actos:

- El canto: los cantos sirven para invocar las fuerzas de la planta. En los contextos tradicionales, mediante los cantos, el taita llama a sus auxiliares, invocando a la gente del yagé, a las madres de las plantas y a los espíritus de los antiguos curacas ya fallecidos, sus maestros.
- El rezo: se hace a modo de canto y es una invocación a las fuerzas sobrenaturales para que se produzca la curación y las cosas funcionen como las quiere el curandero.
- El soplo: durante las curaciones, el trabajo del taita consiste en complementar el trabajo de negación-lucha-persuasión de los espíritus aliados con el trabajo de extracción de la “enfermedad” o limpieza del cuerpo por medio de soplo (hacia dentro y hacia fuera). Transmite la fuerza del aliento del curandero hacia el paciente o el yagé; también existe la “chupada”, que se hace para extraer del cuerpo las malas influencias.
- La limpieza: es un acto que combina el rezo y el soplo y se hace para extraer las malas influencias del cuerpo y los lugares donde este circula, involucra actos con las manos, directamente o con la ayuda de la wayra.

Estos actos son depositarios de un sentido y una lógica que explica la naturaleza de los conceptos de la medicina tradicional indígena y su eficacia. En el siguiente capítulo, profundizaremos sobre estos sentidos, percepciones y lógicas que lograron recuperarse a partir de las entrevistas realizadas y de la participación activa en el ritual del yagé. De esta forma, viajaremos al centro de nuestro objeto de estudio con el fin de lograr una comprensión sobre los conceptos que han sido trabajados en esta investigación.

## CAPÍTULO 4. LOS RELATOS DE VIDA ALREDEDOR DEL RITO DEL YAGÉ

Para alcanzar nuestro objetivo de comprender el mundo de lo que subyace en las ceremonias de toma de yagé y la presencia de la música chamánica, especialmente los cantos o ícaros en los procesos de curación y sanación, es importante que nos adentremos en las prácticas ceremoniales del rito como tal y en los cantos que se constituyen en su interior a partir del relato descrito por el taita Marcelino Chicunque.

Los relatos de vida, como lo hemos indicado en nuestro apartado metodológico, constituyen una herramienta fundamental para la aprehensión de estas realidades, para la comprensión del chamanismo y el curanderismo como mundos sociales que, en este caso, son reconstruidos y narrados por el taita Marcelino. Recordemos que, según Bertaux (2005), los mundos sociales son aquellos que se construyen en torno a un tipo de actividad específica, la cual puede ser remunerada o puede ser una actividad del ámbito cultural, deportivo, etc. Para este autor:

[...] las lógicas que rigen el conjunto de un mundo social o mesocosmos se dan igualmente en cada uno de los microcosmos que lo componen: observando con atención uno solo, o mejor varios de estos microcosmos, y por poco que se logre identificar las lógicas de acción, los mecanismos sociales, los procesos de reproducción y de transformación, se deberían poder captar al menos algunas de las lógicas sociales del mesocosmos mismo (Bertaux, 2005: 18).

De esta forma, los relatos de vida a través de la recolección de testimonios que describirán “desde el interior” –según palabras de Bertaux– algunos de estos microcosmos que dan forma al mundo social del taita, podremos comprender la lógica y los sentidos atribuidos al chamanismo y al curanderismo en el contexto cultural de la comunidad de Sibundoy.

Para llegar a este punto de análisis hemos transitado por las tres diferentes funciones que Bertaux (2005) le otorga a los relatos de vida, estas son: la *función exploratoria*, en la cual recolectamos el material a través de observaciones y entrevistas continuas; la *función analítica* que, como su nombre lo indica, invita a analizar a través de la revisión, escucha y transcripción

de las entrevistas para, posteriormente, develar la riqueza de los datos, de “los indicios que permitan ensamblar hipótesis tras hipótesis” (p. 54); y, finalmente, la *función expresiva*, que nos trae a este momento de intentar desplegar todo aquello que se ha recabado y comprendido a través del proceso investigativo.

Por eso, este capítulo condensa un análisis realizado a partir de una serie de entrevistas realizadas al Taita Marcelino Chincunque, quien ha vivido en el Valle de Sibundoy de Alto Putumayo y quien, además, funge como líder espiritual y guía de los ritos de yagé para esta comunidad. En él es posible apreciar la conjunción de conceptos culturales sobre la música, el cuerpo, la enfermedad y la salud, igualmente sobre las relaciones del entorno natural y sobrenatural.

Sus memorias son un aporte fundamental para la comprensión de dicho rito y de los elementos que dentro de él intervienen. Esperamos que estos pasajes sean complementados con las múltiples observaciones realizadas, las cuales han sido cruciales para las interpretaciones que aquí han quedado consignadas.



Foto 4. Curación y sanación

#### **4.1. EL CHAMÁN Y SU EXPERIENCIA EN LA PRÁCTICA YAGECERA**

El chamán es un individuo cuyas facultades especiales le permiten la curación de enfermedades o la mediación de conflictos sociales mediante el contacto con las fuerzas sobrenaturales que existen en la selva, aquellas que le son dadas por la tradición de la sangre y el don que le brindan las plantas sagradas o de poder, lo cual realiza con el propósito de obtener un beneficio (o eventualmente un maleficio) para la comunidad o alguna persona en particular. En esta exposición nuestra mirada se centra en el chamanismo y el curanderismo que practica el taita Marcelino como actividades que nutren, reproducen y transforman los mundos sociales de los chamanes y las comunidades a las cuales ellos pertenecen.

El inicio del aprendizaje de las prácticas chamánicas involucra la inmersión en una forma de vida y concepción de mundo que es incorporada por la tradición, por la pertenencia a una comunidad o lazos familiares que guían dicha iniciación e impulsan la perpetuación de una constelación de creencias arraigadas en su comunidad.

De esta forma, el Taita Marcelino relata cómo desde la temprana edad de ocho años, inició un aprendizaje que ha requerido la dedicación de toda una vida acumulando experiencias en la toma del yagé. Fueron sus abuelos, los que acompañaron su iniciación y su desarrollo en estas prácticas, como una forma de transmisión cultural sobre los valores y saberes tradicionales que debían resguardar y procurar mantener en sus futuras generaciones.

Y gracias a la medicina y gracias a mis abuelos que me han enseñado, a la edad de ocho años, que a mí me han enseñado esto. Verdad cuando yo era niño a mí no me interesaba esto, esta medicina. Yo decía: “pero para qué yo voy a aprender”. Pero mis abuelos me decían: “vea mijo o vea nieto, aprenda, sigues aprendiendo”, “yo le voy a enseñar hasta lo último, hasta donde Dios me dé la existencia”, “yo quiero ayudarte, para que el día de mañana esto te pueda servir, muchas cosas para ayudar a la gente”. Pero yo, hasta la edad de catorce años estuve tomado seguido, me enseñaban así, pero desde allí dejé dos años a no tomar. Después de dos años mis padres me decían: “vea mijo, tienes que seguir tomando, porque ya descansó”. Y después que yo descansé dos años seguí volviendo a tomar de nuevamente que mis abuelos me decían: “bueno está bien que vino nuevamente a tomar el remedio, porque ha de estar olvidándose”, me



decían. Pero en mi mente me lo tenía guardado todo lo que me decían los maestros, todo lo que me enseñaban, yo lo tenía guardado en el cerebro, y hasta ahora lo tengo, como para compartir a las personas que de verdad lo necesitan.

Es así como el Taita Marcelino ha aprendido el oficio de yagecero durante toda su vida, aunque reconoce que nunca se deja de aprender:

“[...] esta tarde o esta noche que me toca [tomar yagé], tengo otra enseñanza, tengo otra escuela de ir para yo aprender y de esta escuela tengo que compartir el día de mañana a otra persona que esto es así, [...] por eso yo esta escuela nunca se acabará, esto seguirá, seguirá, seguirá”.

Tanto sus abuelos maternos como paternos estuvieron dispuestos a legar en el Taita Marcelino el conocimiento de las yerbas, los remedios, los espíritus, los cantos y el conjunto de tradiciones que han permanecido de sus culturas originarias. Sus mayores, como él los llama, le inculcaron el interés por manejar el remedio y lo convirtieron en su aprendiz. Este oficio lo han practicado como una tradición en su familia:

Mi abuelo se llamaba Francisco Chindoy Miticanoy, y mi papá. Los abuelos de parte de mi mamá, también: Isidoro Chindoy. Ellos eran Kamëntsá [ o coche]. Este dialecto de antes. Ellos fueron mis maestros y también están los maestros que me ha mostrado el yagecito [...] yo de todos aprendí, para saber cómo ayudar, a los que necesitan, así.

En el relato del Taita Marcelino es constante la evocación de los valores aprendidos, el agradecimiento con la divinidad y lo espiritual, con la madre naturaleza, con sus ancestros y todo aquello que le ha permitido convertirse en un chamán dotado de conocimiento, de solidaridad y de determinación para retomar el camino del aprendizaje chamánico. Así lo refiere:

Sí, en primer lugar pues, ¡bienvenido! Esta enseñanza, en primer lugar de yo debo agradecer primero a Dios, después de Dios a la madre tierra, después de la madre tierra a los maestros: quien fue quien me encaminó como fue la enseñanza, como fue la crianza mía desde niño, que a mí me habían enseñado.

El Taita Marcelino reconoce diversos caminos de aprendizaje y otorga mayor valor y sabiduría al recorrido trazado por los “maestros ancestrales”, quienes tienen una historia de lucha tanto por el territorio como por la comunidad. Estas circunstancias han permitido

generar un espacio de respeto y gratitud con estos maestros y sus conocimientos, el cual se ve reflejado no sólo en las familias sino en la comunidad. Por otra parte, el Taita distingue esos otros caminos, un poco improvisados y apresurados, a través de los cuales algunos aspirantes de dicho aprendizaje están intentando convertirse en chamanes. El punto de distinción podría marcarse en la lucha por el territorio y la comunidad y su capacidad de investigación y descubrimiento de nuevos remedios encaminados al bienestar de los moradores de dicha comunidad.

Esta enseñanza no fue fácil, que esto, claro ahorita pues los que aspiran mucho dicen que hoy en la mañana están aprendiendo, pero pues, como quien dice “pirateando”. No hay como los maestros ancestrales que han sido luchadores, en primer lugar, lucharon por la parte del territorio, y de la parte del territorio ha habido muchas medicinas que han descubierto los abuelos ancestrales, que ellos, que sí de verdad se merecen el respeto que todavía existen, que todavía hay unos mayores, que todavía existen, que ellos no se dejan. Descubrí todavía que ellos son muy recelosos. Pero la enseñanza mía, gracias, como le digo, primero gracias a Dios, después de Dios a la madre tierra, después de la madre tierra los maestros. Que estos a mí me dieron un camino como de respeto. En primer lugar el respeto de toda la familia, y dentro de la familia el respeto dentro de la comunidad, y dentro de la comunidad gracias a los que me han enseñado, me ha gustado colaborar desde muchacho: cualquier cosa, cualquier trabajo. Cualquier detalle me ha gustado colaborarles, porque así me han enseñado. Que el dinero no es como para enriquecerse y para tener, sino lo que uno trabaja y consigue, no mucho, sino con lo poquito, colaborar, ayudar a quien lo necesita.

## **4.2. APRENDIZAJE Y TRADICIÓN DEL CHAMANISMO Y CURANDERISMO**

Un aspecto importante del chamanismo y curanderismo es la “transmisión” del conocimiento por tradición. La esencia del chamanismo es la transferencia de un conocimiento del maestro al aprendiz. No son tan solo las técnicas, las plantas, sino que hay algo más, la conexión con el más allá, el otro lado, el mudo de los espíritus. Una vez transitados los inicios del aprendizaje, el Taita Marcelino emprendió el camino de la enseñanza y el compartir de estos conocimientos, de este “saber espiritual” y de los valores y creencias que se asocian al mismo.

Tengo otro hermano que está en el mismo camino también, él es menor, pero también está ya bien avanzado. Tengo mis hijos, los tres hijos que están avanzando ya, los tres hijos y tengo cuatro personas más por particulares que están avanzando. Y esa es la tarea mía como para enseñarles, y las personas que les interesa, les gusta, tengan el saber espiritual primero con Dios y la planta, tengo el deber de compartirles a ellos, para que sigan caminando en esto; pero yo les enseño por los santos por delante, el respeto, sin ninguna clase de interés.

Para perpetuar esta tradición, el Taita reconoce la importancia de enseñar esta tarea y, al mismo tiempo, de legarla en su descendencia. En la comunidad, este proceso de enseñanza-aprendizaje es considerado vital para la conservación de sus prácticas y creencias, por esto algunos miembros jóvenes deciden iniciarse en la práctica yagecera e ir adquiriendo los valores y el conocimiento que constituyen las prácticas chamánicas.

De igual forma, la construcción de estos saberes ha sido un proceso rodeado de dificultades, el Taita Marcelino reconoce que “los maestros, para conseguir esta medicina también no fue fácil”, la transmisión de estos conocimientos ha comportado, así mismo, una reconstrucción de la memoria de sus pueblos y sus vicisitudes; en “el caso colombiano no es posible ningún intento de teorización de este fenómeno sin considerar los complejos procesos históricos en los que se inscriben las relaciones interétnicas que han vinculado a población indígena y no indígena a través de prácticas rituales” (Caicedo-Fernández (2015),

[...] Que esto son más de quinientos años que esa medicina que se había descubierto. Y los mayores, los abuelos ancestrales, que este valle o este territorio eran de la comunidad de puro los indígenas, este territorio. Que antes no había colonos o hermanos no indígenas, era puro indígena. Que yo me recuerdo, que yo apenas me estuve acordándome, dándome cuenta, eran casitas de paja, que esto era puro pajonales. Y eso, los mayores o los abuelos decían:

“hay que estar tomando remedio”, “hay que darse cuenta”, “que se van a venir mucha gente desconocida”, “y eso van a venir a atacar a la gente campesina o a la gente de la comunidad indígena”. Si nosotros no tomamos remedio, nos vendrán a cogernos, nos vendrán a engañarnos, como cualquier animalito nos cogerán a engañarnos. Va a ver muchas cosas que van a ver aquí en el Putumayo, engañándonos; va a haber muchas muertes, va a haber mucha sangre y van a morir inocentes, van a ir a parar a las cárceles inocentes; “verá, téndrale cuidado” decían, “téndrale cuidado”.

Las consecuencias de la violencia ejercida por los procesos de colonización y evangelización en la región, en particular por lo que significó la presencia capuchina en el Valle de Sibundoy sigue viva en la memoria de la comunidad:

[...] no olvidamos el sufrimiento de antes, de la comunidad indígena, de hombres y mujeres, y también niñitos, vivimos aquí desde los tiempos de antes.

Y los mayores, los abuelos ancestrales, que este valle o este territorio eran de la comunidad de puro indígenas.

El contacto con los saberes ancestrales, la construcción de su memoria histórica y la continuidad de su tradición cultural se ha dado a través de la palabra y de este proceso constante de aprendizaje de las prácticas, de las creencias, de los valores que han definido como prioritarios para su tradición y su comunidad.

[...] este remedio no fue fácil para yo aprendérmelo. A mí me habían llevado, cuando cumplí dieciocho años me habían llevado a varias partes, a conocer con los abuelos ancestrales, que verdad eran mayorcitos, andaban con bordones, pero eran duros tomadores de yagé. Y con eso mis padres me llevaban así por una parte y otra, después de que a mí me avanzaron con mis abuelos. Recorrí mucho, a diferentes partes donde han estado existiendo los abuelos, los mayores ancestrales que se les merece respeto a ellos. Y gracias a ellos, aprendí muchas cosas del manejo de la medicina, el respeto de la familia, el respeto de la comunidad y el respeto de la medicina.



Foto 5. Entrada Maloca Casa del Buen Pensamiento

### 4.3. LA CASA DEL BUEN PENSAMIENTO

Cuando un visitante se acerca por primera vez a la maloca “la casa de buen pensamiento” en la vereda Tamabioy es usual que lo atienda el Taita Marcelino Chicunque, dando siempre la bienvenida a su espacio de sanación. Con una sonrisa en el rostro y el carisma que le identifica, el taita, desde su consultorio, escucha los motivos por los cuales hacen presencia sus pacientes. Con atención a los motivos expuestos, no duda en encontrar respuesta a sus inquietudes y, al mismo tiempo, el invitar a tomar el remedio como fin para buscar la limpieza, la sanación y las posibles soluciones a los males del cuerpo y del espíritu.

Para el taita Marcelino, desde su experiencia como médico tradicional indígena, las enfermedades más comunes se relacionan con una actitud negativa producto de los malos pensamientos y que, por lo tanto, su cura se basa en cambiar el negativismo del mal pensamiento por un pensamiento ordenado, acorde con las buenas costumbres. En este sentido, la “casa del buen pensamiento” busca que sus pacientes encuentren, con la ayuda del remedio, su propia sanación en un ambiente de buenos pensamientos: “ [...] la casa de buen pensamiento [es] para los que vienen desde afuera, [para] los que tienen la parte de negativismo y se trata de que las personas vengan con un buen pensamiento”.

Esta disposición de cambio de actitud es un requisito indispensable dentro del proceso terapéutico de sanación durante la toma de yagé: “[...] aquí se trata que vienen para curarse, limpiarse, sanar toda la parte de negativismo. De eso se trata, casa de buen pensamiento, tener un pensamiento limpio, tener su alma de buen espíritu, y de buen pensamiento hay mucha gente que lo necesita”.

En un proceso de sanación, los malos pensamientos deben ser recogidos y depositados a la “madre naturaleza” para que ésta los absorba y los borre. Estos pensamientos son considerados como una “maleza” que deben ser barridos del cuerpo del paciente. En este proceso el taita es un mediador que por medio de sus prácticas médicas, el buen consejo y la toma del remedio orienta a buscar las soluciones a los problemas identificados causantes de las enfermedades. “Por eso es importante tomar yagecito, primero la parte espiritual, lo de uno, sanarse, curarse, de ahí sí viene lo demás”. Su función es, pues, servir de intermediario entre la fuerza de la naturaleza aliada y las enfermedades manifiestas en el cuerpo del paciente.

El buen pensamiento busca –mediante la reflexión y la purga– orientar un cambio en los hábitos de los pacientes. Esta reflexión es individual, pues “toca uno mismo, poner parte de uno mismo para recoger en tener buen pensamiento, tener buen corazón”. El hecho de curarse significa cambiar el mal comportamiento identificado, causante del malestar; al hacerlo, el paciente encontrará el camino de la sanación, si no lo hace, los malos pensamientos lo dominarán y lo enfermarán:

De pronto, bueno, de aquí se va curado, pero si va para allá, para otro lado, o sea hacia afuera, sigue con la parte negativa, o de los malos pensamientos, ¿qué hemos hecho?, hemos perdido tiempo, hemos trasnochado para nada. Pues para estar con ese negativismo o con ese mal pensamiento pues no me acerco a la casa del buen pensamiento, estoy en mi lugar más bien.

La “casa del buen pensamiento” gira en torno a valores fundamentales como el respeto, la reciprocidad, la honradez, la solidaridad, la tolerancia y el sentido de pertenencia y culto a la “madre naturaleza” y a Dios. Con una profunda fe cristiana<sup>19</sup>, el taita Marcelino dirige la toma de yagé invocando la fuerza de la naturaleza (plantas y animales), los espíritus de los taitas mayores y de Jesucristo y la Virgen como principios fundamentales de su actividad chamánica y curanderil. Se busca con esto garantizar un pensamiento limpio, armónico, sanador: “[...] de eso se trata, la casa de buen pensamiento, tener un pensamiento limpio, tener su alma de buen espíritu, y de buen pensamiento, con los santos por delante”.

En fechas especiales como el día de los niños, el año nuevo o las fiestas del carnaval tradicional, la “casa del buen pensamiento” se convierte en un espacio de reunión donde la comunidad se organiza para compartir experiencias y ayudas. Para el taita Marcelino, el buen pensamiento es pues:

[...] decir bueno, yo quiero contribuir, buscar la forma, recolectar y llevar a las personas que en verdad lo necesitan, que de verdad lo están buscando. Obvio aquí

---

<sup>19</sup> Los elementos cristianos que han sido combinados con el pensamiento indígena dan cuenta de una forma de sincretismo religioso y cultural que ha tenido lugar en nuestro país y, así mismo, en América Latina. Para analizar los elementos sincretistas es necesario estudiar la historia de América desde finales del siglo XV, cuando se inicia la versión cristiana que trajeron los españoles y empezó a mezclarse con los ritos, creencias y visiones de los pueblos originarios. A esta situación, posteriormente, se sumaron las tradiciones y creencias de África, traídas por los esclavos y que, de igual manera, fueron asimiladas por las sociedades (Barbosa et al, 2011). Según Padilla (1992), el proceso de evangelización intentado por

entre todos por qué no vamos a recolectar alguna cosita, bueno, tenemos esto, pero como es de buen pensamiento, usted sabe quién lo necesita, entonces tome su regalito. Ve, yo aquí, en diciembre busqué detalles, conseguí ropitas, remesitas, pero a toditos los repartí. Repartí a trecientos ochenta niños, y eso es que quiere decir, tener buen pensamiento, colaborar a los niños. Eso quiere decir que tienen buen pensamiento, tener buen pensamiento del cuerpo y el alma, colaborar. Por el contrario el mal pensamiento se traduce cuando en veces habemos personas que tenemos las formas, hasta para regalar un vasito de agua

los colonizadores no fue más que una “transferencia externa de un sistema religioso a otro, sin que jamás se llegara a una verdadera conquista espiritual de los indígenas” (p. 45)

El sincretismo religioso ha sido definido por la Real Academia de la Lengua Española como “la coalición de dos adversarios contra un tercero” y también como un “sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes”.

nos da pena, entonces él que le quiere decir, él no piensa. Piensa por lo de uno y no piensa por los demás.

Si bien hay personas que necesitan ayuda, hay otras que no. Es el caso de los religiosos que siempre han contado con el apoyo de las comunidades indígenas, incluso a éstos últimos les han despojado de sus tierras. En la comunidad confluyen múltiples creencias que han encontrado la forma de combinarse y compartir espacios en la comunidad:

Yo soy católico pero yo pongo fe a Dios, pongo fe a la madre tierra. Sin embargo, qué me suplo con ayudar al cura; el templo nada le está haciendo falta, ¿a quién le está haciendo falta? a las personas que necesitan”. Hay muchas personas, en especial los ricos que no tienen siquiera para decir, bueno, hay mucha gente que no tienen ni donde ir a raspar. Los capitalistas se están llenando de tierra, tienen sus formas, y todavía nos quieren volver a quitar más tierras, por lo que tienen más quiere ir a abarcar. En lugar de decir bueno, vamos a hacer esto, compremos un solarcito a la persona que más lo necesita.

Sin embargo, el principal aporte del taita Marcelino es con el remedio:

Yo por eso tomo remedio, gracias a Dios, gracias a los maestros y he tenido ese compartir. Yo no tengo suficiente, no tengo mis formas, pero persona que necesita yo colaboro, no mucho, aunque sea para una libra de azúcar, estoy compartiendo, eso es tener buen pensamiento. Por eso es importante tomar yagecito, primero la parte

espiritual, lo de uno, sanarse, curarse, de ahí sí viene lo demás. Yo le digo, voy a tomar remedio, voy a abrir camino, voy a pedir a ver, para las personas que necesitan. Entonces la planta ya me guía, bueno, en tal parte va ir, pues tranquilo, me colabora todo esto, y gracias ya ve, y eso lo he estado compartiendo. Y he tenido ese pensamiento como esta casa de buen pensamiento. Eso quiere decir, pensar y compartir.

En síntesis, su actitud consiste en la mediación entre las fuerzas del orden sobrenatural y la sociedad y sus individuos; resolviendo los conflictos sociales, políticos, étnicos, planteados como dialéctica de opuestos, en una síntesis que es el poder de la magia y la brujería.

Su “casa de buen pensamiento” no es solo una maloca donde se toma el remedio que abarca otras funciones que se convierte en un espacio de integración social, tanto para la comunidad de taitas yageceros, como para los vecinos de la vereda Tamabioy, quienes le han designado como “caporal” de las cuadrillas de las familias indígenas que trabajan las tierras colectivas en este sector.

#### **4.4. CONOCIMIENTO, PODER CURATIVO Y CREENCIAS DEL YAGÉ**

Desde su inicio como médico tradicional, siendo aún un niño, su formación se ha basado, al lado de sus maestros, en el conocimiento de las fuerzas y el poder curativo de las plantas maestras (borracheros, shishaja, vinanes, chondures, cuyanguillos, etc.) entre las cuales el yagé es la más importante, con una profunda fe religiosa:

[...] hay muchas clases de plantas que es de curaciones, que en el mundo hay muchas medicinas, que no hemos podido acabar de descubrir. Pero gracias al remedio se está descubriendo la medicina, para qué clase de enfermedades se está utilizando las plantas.

Desde su inicio como aprendiz le ha correspondido probar los distintos tipos o clases de yagé para acceder a diferentes pintas y visiones con el propósito de conocer más a fondo el universo de la gente de yagé o “pinta gente”. Este conocimiento se basa en: el mirar en el yagé; al aprender a mirar en el yagé se descubre su poder para poder curar: “la planta misma le va a abrir el camino, la misma planta le va decir por dónde le conviene y por dónde no le conviene”. De esta manera el chamán debe recorrer el mayor número de veces el mundo



sobrenatural, conocer a cada aliado, tener conocimiento de las plantas curativas y saber cómo y a través de qué medios se diagnostican las enfermedades, cuáles son sus causas, cuál es el curso que sigue cada enfermedad, cómo está compuesto el cuerpo, cómo se correlaciona su funcionamiento y estructura con el movimiento cósmico y con el transcurrir de la vida social.

Con el tiempo y la experiencia acumulada en su relación con el remedio y su canto se fue manifestando su capacidad de dominio de las plantas de poder y su capacidad para interpretar las visiones, para intervenirlas o para transformarlas de acuerdo con sus intenciones de acción en ambos lados del mundo:

Entonces ya vienen y los miro físicamente, y yo digo, usted necesita tal cosa, tal cosa, tomemos remedio, igual tomamos purgante, de ahí si tiene mucha debilidad, está bien agotado, del pensamiento todo, todo, yo le digo: “bueno, tómese tal cosa, tal medicamento tome”, para el cerebro, para restituir la sangre, todo eso. Entonces yo les digo bueno: “esta medicina es la que toca”, [...] Yo por eso yo les digo a las personas, para ver y comprobar, debemos tomar la medicina, tomar yagé. Póngale fe positiva con Dios y póngale fe a la planta, que la planta lo descubre todo. Que la planta es un Dios, que la planta es un espíritu.

En particular, el curandero articula conocimientos de médico, botánico, adivino y hechicero, cuyas funciones se inscriben en una dimensión religiosa y cósmica de donde provienen sus facultades terapéuticas.

De acuerdo con la tradición kamëntsá, cuando un aprendiz está en proceso de iniciación, su sangre se va pintando por la experiencia que va adquiriendo en el manejo de las pintas del yagé. Cada cosa que pertenece al mundo tiene su gente, su color y su música, que se revelan a través del yagé. Así, el agua advierte de la presencia de gente del agua yaco-runá, y el sol de la gente del sol inti-runá. De igual forma, habrá gente del fuego, gente del aire, gente de las cuevas, etc. Cada animal tiene su pinta (danta-gente, kinde-gente), así como cada grupo indígena y cada planta también tiene su pinta, su gente, que se irá revelando al aprendiz en las noches de yagé.

La pinta de las plantas, es decir, la gente que se esconde en cada una de ellas, le mostrará al futuro taita la manera de curar con su ayuda. Esas gentes le enseñarán su música, esto es, el canto para convocarlas cuando requiera de su ayuda.

El conocimiento que recibe el aprendiz de esta manera va pintando poco a poco su sangre, ya que es a través de la sangre que se transmite el poder vegetal al taita, de la misma forma que se transmite la memoria y el legado de los ancestros. Ese legado, se dice, viene de la “gente de antigua”: “El yagé es gente que está en las plantas, y esa gente es como fueron las tribus de antes. Ellos dejaron sus sentimientos en la sangre”.

Cuando un joven aprendiz decide seguir el camino del yagé, su maestro lo guiará en la toma de diferentes tipos de yagé. A diferencia de los yagés-remedio, que son los que se utilizan en general para limpiar, el yagé para aprender suele tener como aditivos otras plantas que le enseñarán al aprendiz a mirar y a convocar a su gente aliada del “otro lado”.

Los diferentes tipos de yagé se catalogan de acuerdo a la pinta que traen, es decir, de acuerdo al mundo y la gente que muestran, pero también según sus características físicas (Luna, 1986: 150). Cada tipo de yagé convoca poderes especiales de acuerdo a la pinta que produce y a la manera como el taita lo utilice: “por eso hay yagé-cielo, yagé-culebra, yagé-tigre, yagé-loro, etc.” Solo un taita cuya sangre esté pintada tiene la suficiente fuerza y poder para darle al yagé, a través de su soplo, un carácter particular que permitirá acceder a un tipo especial de pinta.

Según el taita Marcelino, “[...] para los de sangre india, los lleva a conocer las pintas de las plantas y flores, uno habla con las pintas de las plantas porque esas pintas son gente y esa gente le revela a uno en la chuma [borrachera del yagé], secretos para curar”. Cuando un aprendiz se inicia en el camino del yagé, hereda la pinta de su maestro, pues aprenderá de él cómo mirar a través del yagé. Con la experiencia, y manteniendo un especial cuidado consigo mismo para evitar corromper el poder que ha conseguido, un taita yagecero tendrá el poder de curar y logrará a través de su soplo: provocar, transformar o quitar las pintas o visiones de otras personas. Para eso, en el proceso de iniciación, el aprendiz debe abstenerse de tener relaciones sexuales, y si está casado, debe permanecer a distancia de su esposa. Para preparar el cuerpo también debe seguir periodos de ayuno y evitar el consumo de ciertos alimentos.

Finalmente, el médico de yagé debe procurar ser discreto y evitar que su condición sea conocida públicamente. En su comunidad es mal visto que un yagecero sea abiertamente

reconocido por la gente no indígena, pues tal cosa se interpreta como efecto de la autopromoción:

[...] yo como verá no ando diciendo vea yo soy médico, yo doy yagé [...] la gente viene porque ella misma se recomienda, mire, ese taita da buen remedio, él los atiende bien, entonces la gente viene acá. [...] Entonces ellos se emocionan, y al otro día dicen, el canto o la armónica me relajó bien, me llevó a tal parte, fui a conocer tal parte, donde estuve, con quien estuve, todo eso, ya, ellos se emocionan. Entonces cuando uno les canta así, y ellos al otro día ya se van, entonces ellos mismos se recomiendan, voy a tal parte. Allá cantan bien, les hace armonizar todo bien, unos cuidan bien, todo eso, se dan confianza.

Por lo general, los taitas siempre han procurado mantener un bajo perfil. Quizás es debido a la creencia popular en su poder de curar y hacer el mal. Pero además, el yagé abre caminos. El poder del yagé le dará al aprendiz la capacidad para tomar el camino del bien y emplear su poder y fuerza para curar, pero también podrá desviarlo hacia el camino del mal para atacar y hacer daño. Quienes siguen el camino del mal utilizan el yagé-culebra, o “culebrawasca”, dice el taita Marcelino:

Yo utilizo solamente el tigreguasca, el cieloguasca, el culebroguasca, genteguasca, truenoguasca, rayoguasca, eso es lo que uno se autoriza. Todos esos son buenos para curar. El culebroguasca es bueno, pero para las personas que son nerviosos no es bueno, y además el culebroguasca para las personas que les gusta hacer maldad, con eso lo trabajan. Entonces por eso nosotros no utilizamos. Para los que les gusta hacer daño con esa trabajan. Y por eso, en veces escogen el tiempo, entre el martes y el viernes.

En el aprendizaje, un yagecero que se ha iniciado con un maestro debe continuar la aventura por lo desconocido por medio del encuentro con otros maestros que lo introduzcan en otros universos, en otras pintas, en otros saberes. Para un aprendiz que vive en las tierras altas le será necesario aprender de los maestros que viven en el pie del monte amazónico sobre las formas de curar con las plantas de tierra caliente, tanto como ha aprendido a curar con la ayuda de las plantas de tierra fría. El taita Marcelino dice que “debemos conocer de ambos lados para

poder alcanzar a curar, de ambos, de ambas medicinas, de lo caliente y de lo frío<sup>20</sup>, para ser taita de verdad”. Así, un aprendiz irá pintando su sangre y esta se irá espesando, acumulando el conocimiento y el poder necesario para intervenir en el “otro lado” y acceder a la curación, a la videncia, a la predicción.

Como conocedor de las plantas maestras, cada taita tiene su jardín y el jardín del taita es como su cuerpo. Las plantas que en su proceso de aprendizaje y en sus años de experiencia le ha dado su maestro, y aquellas que ha recolectado y ha sembrado en su jardín, se encuentran sembradas también en su sangre. Esas plantas han pintado su sangre con su fuerza, que se condensa en el conocimiento para curar a través de ellas, “[...] Por eso es que uno tiene que reconocer las enfermedades y conocer las plantas. Qué plantas le hacen bien y cuáles no. Eso es lo más necesario, ver por las enfermedades que vienen. Entonces ese es el interés de uno de darles la mano”.

Para llegar a ser un taita yagecero, hay que recorrer un camino de conocimiento que pone a prueba permanentemente las habilidades del aprendiz para persuadir a las gentes de los animales y las plantas conocidas con el fin de que actúen como sus aliadas “[...] nosotros le cantamos a la madre naturaleza, a los animalitos, a las aves, al sol, a la luna, a las estrellas le cantamos eso. Para que nos dé la fuerza de la naturaleza, para que nos dé buena energía la planta sagrada, que nos dé buena pinta con la ayuda de la planta”.

Mediante el canto que le revela el yagé, el taita puede convocarlas:

“[...] de acuerdo a las enfermedades hay canto, también, entre todo, le canto a la madre naturaleza, le canto porque lo recibe esa madre naturaleza, esa energía o a un maligno que lo está atacando, entonces como la madre naturaleza hace viento, como uno canta y la wayra le hace viento entonces eso se va. Y lo mismo, cuando le pasa el sahumero, el maligno, como está prendido en el cuerpo de uno, entonces, con el

---

<sup>20</sup> La presencia de la dualidad en el pensamiento indígena ha sido también observada y estudiada por Lévi-Strauss, quien señala que “el pensamiento mítico opera por medio de oposiciones y de códigos. Sin embargo, la noción de oposición binaria [...] no interviene en el análisis de los mitos sino en tanto que el más pequeño común denominador de los valores cambiantes que adoptan la comparación y la analogía (1992: 242). Este autor indica que la “dualidad asumirá la forma de la antítesis” y asigna a un género bueno otro malo, uno asociado a la vida y otro a la muerte, uno a la tierra o al mundo subterráneo y otro al cielo; con estas nociones estudia los mitos de diferentes partes de América para concluir que estas oposiciones son dialécticas y que para cada una corresponden mediadores ambiguos con función dual; finalmente, en el mito se proporciona un modelo lógico que ayuda a resolver esas contradicciones o desigualdades relativas.

sahumerio y el humo del remedio, lo recoge y lo va llevando, lo va llevando, se van. Porque no le gusta la fragancia del remedio.

Es en este sentido que la belleza fragante de los cantos forma parte también de su eficacia terapéutica. Como sucede con la poesía o el arte, los cantos despiertan fuerzas latentes de la percepción.

La experiencia le enseña al médico tradicional que para cautivar a los espíritus es necesario tener la capacidad de aguante, de la perseverancia. Entre los taitas yageceros, tener capacidad de aguante es la condición para acceder al poder de curación del remedio. Solo aquel que sea capaz de sobrellevar una y otra vez los embates de la gente del yagé, sus humores, podrá recibir de ellos la wayra, la aprobación para curar:

[...] pero yo le doy el aval si tiene aguante, pero tengo que buscar otro maestro que sea más duro que mí; que tenga mayor experiencia, que tenga conocimiento, y que tenga respeto, entonces le doy la facultad a los seguidores, hasta que mientras que yo no les dé la facultad o no me dé la facultad el otro maestro que le sigo de yo hacia delante de los demás, yo no puedo darles la facultad a mis seguidores.

El yagé le muestra al aprendiz todo lo hermoso del mundo, así como lo espeluznante. El miedo y la muerte siempre estarán presentes; por eso el aprendiz necesita aguante, pues solo la fortaleza de espíritu lo mantendrá sereno ante la embestida de los malos espíritus y su poder:

[...] no es fácil, es duro, como le digo, uno piensa bien para curarlos y el enemigo está en contra del buen pensamiento, entonces uno tiene que tratar de peliarle, peliarle, aguantarle, que salgan todos los males, los males negativos. [...] me ha tocado duro, me ha tocado, mejor dicho, que eso, pues hasta a uno es capaz de ganarlo. Porque a uno le empieza a doler la cabeza, o le empieza a marear, todo eso, porque la enfermedad del paciente lo está jalando. Y si uno está débil, [a uno] se le pasa ahí mismo.

Sin embargo, el taita Marcelino cuenta que los espíritus que habitan las plantas van acompañando los procesos de curación. A estos maestros se puede recurrir a través de las plantas que le enseñaron a manejar sus maestros, los cuales también están sembrados en su sangre. Sobre las plantas que los taitas cultivan en sus chacras se afirma que:

[...] los taitas maestros de antes, el maestro de uno, el que le enseñó, siempre están acompañando. Ellos siempre están con uno para ayudarlo. Cuando usted tiene dificultades, entonces puede usar las planticas que le dio su maestro, con las que le enseñaron, y puede pedirles ayuda, entonces se puede contar con ellos.

Es con este propósito que el taita y los seguidores consumen el brebaje. Se espera que la toma de yagé pinte la sangre, y cada variedad de yagé tiene una tinta diferente. Cada tinta de yagé es una tinta que introduce en la sangre segmentos del cosmos y de la naturaleza hasta reproducirlos en su totalidad. Llegado ese momento los animales, las plantas, las estrellas o mejor, sus pintas corren por la sangre incrementando el poder y saber del curaca. La sangre sembrada y pintada por el poder de la gente de las plantas y animales es también la sangre de los maestros, cuya herencia condensa la fuerza de la sangre de los “maestros de antigua”, temibles y poderosos yageceros que sembraron en la sangre india el poder. El poder y la fuerza del maestro suele aparecer como pintas de tigre:

[...] el maestro está metido en uno como pintas de tigre, el jaguar es la fuerza más poderosa, el taita que lo convoca debe dominarlo; si lo logra, podrá encaminar la fuerza hacia la curación; de no tener éxito, el jaguar lo enfermará. [...] El tigreguasca, uno de los que tenemos, lo agradable de él en la guasca, para nosotros fuerza y al mismo tiempo guardia, nos está cuidando. Entonces ahí, cualquiera no puede penetrar.

El conocimiento acumulado en el cuerpo del taita mediante la toma regular de yagé no es algo que se consiga de una vez y para siempre. Por el contrario, para conservar este conocimiento-poder hay que seguir cuidadosamente prescripciones estrictas. Un taita debe cumplir periodos de abstinencia sexual, prescindir de ciertos alimentos y evitar las comidas preparadas por mujeres menstruantes. También debe evitar consumir alcohol en exceso:

[...] cuando yo tuve los treinta años, me dieron la facultad para seguir trabajando, pero me decían los maestros la única recomendación es que si es de trabajar trabaja sin aguardiente; si es de emborracharse emborráchese a puro yagé, si es de revolcarse revuélquese a puro yagé, pero es allí donde uno tiene que conocer cuáles son las verdades que la comunidad, que en verdad quiénes son los que en verdad están mirando a nuestro país, nuestro territorio, y en verdad quienes son los que en verdad están colaborando con la comunidad.

## **4.5. LOS ELEMENTOS DE PODER EN LA CASA DEL BUEN PENSAMIENTO**

En las tomas de yagé que dirige el taita Marcelino Chicunque en “la casa del buen pensamiento”, el elemento musical está presente en todo el proceso de la ceremonia. El canto chamánico o ícaro constituye uno de los lenguajes rituales fundamentales en la práctica cotidiana del taita Marcelino. Los cantos sirven para invocar las fuerzas de la planta. En este contexto de la práctica de la medicina tradicional, mediante los cantos, el taita llama a sus auxiliares, invoca a la gente del yagé, a las madres de las plantas y a los espíritus de los antiguos curacas ya fallecidos, sus maestros:

[...] pues lo primero yo le ruego a Dios, nosotros, mis compañeros, cuando vamos a empezar a trabajar, primero yo le pido ayuda a Dios, de ahí, pido ayuda a los maestros, que me dé una energía, al espíritu de las plantas sagradas, entonces está la wayra, el significado, la fuerza de la naturaleza, y se le canta al remedio para que le vaya lo mejor en las pintas.

Al mismo tiempo que la wayra va venteando, soplando, limpiando y aireando el espacio-tiempo-cuerpo-espíritu, con el canto se va nombrando, invocando y convocando la virtud curativa de cada una de estas dimensiones sagradas del remedio: Dios, las plantas y los taitas maestros.

Por eso, el canto, la armónica y la wayra, pero la wayra es para sacar los males de las personas, entonces viene contra los enemigos, entonces con la wayra se les venta, se les venta pues, para que se vayan lejos, y al mismo tiempo el de sahumerios, para que salgan todos los malos espíritus, el maligno, que le empiezan a atacar. Con la ayuda del canto, y con la ayuda de la armónica, ya cuando estamos tomando, uno ya empieza a tocar la armónica, empieza a cantar, para que las personas se concentren, que le llegue una buena armonización de las personas, para que se concentren, para que miren, que miren todo lo mejor.

La wayra está imbuida con la virtud huairachii, la virtud de ventear, limpiar, airear, curar con el aire de la selva, del bosque<sup>21</sup>. De arriba hacia abajo se mueve, sopla y refresca el cuerpo para curarlo y así sanar su espíritu, “[...] que miren todo lo mejor, que no miren lo negativo, de pronto se les mete en el pensamiento la parte negativa, sino que entre la parte positiva, para que les vaya bien”. Se canta y limpia, una y otra vez, hasta encontrar y despertar el equilibrio armónico de la vitalidad ancestral en el espíritu-cuerpo de quien ha sido curado.

El arte de la wayra es enseñado y transmitido de un taita a otro en el transcurso de la enseñanza-aprendizaje de la tradición del yagé. Al igual que aprendió en su proceso de formación, en su momento de enseñanza a los nuevos médicos tradicionales, el seguidor acompaña y asiste a su maestro en los rituales de wayra. Así, en una enseñanza práctica, el iniciado va aprendiendo de su maestro el arte de cantar con las hojas del viento: “[...] yo recomiendo [a sus seguidores] cantar con la wayra, también con la armónica para pelear con el mal pensamiento, sacar el maligno, que se vaya lejos, que llegue el buen pensamiento, el que se quiere”.

Cuando el taita Marcelino considera que sus seguidores han culminado adecuadamente todo el aprendizaje sagrado, realiza una ceremonia especial de consagración como nuevo chamán, y en ella le entrega sus poderes-potencias sagrados que el chamán utilizará en su sendero:

Pero yo le doy el aval, pero tengo que buscar otro maestro que sea más duro que mí; que tenga mayor experiencia, que tenga conocimiento, y que tenga respeto, entonces le doy la facultad a los seguidores, hasta que mientras que yo no les dé la facultad o no me dé la facultad el otro maestro que le sigo de yo hacia delante de los demás, yo no puedo darles la facultad a mis seguidores.

En esta consagración el taita maestro entrega los artefactos sagrados que el nuevo médico debe utilizar. Entre los objetos que el nuevo chamán recibe se destaca un ramo de wayra ya consagrado, cascabeles de semillas y la corona. Llevar, portar y saber utilizar la wayra es un distintivo de ser reconocido como chamán: “[...] la wayra suena con el canto para

---

<sup>21</sup> En un concienzudo trabajo de etnografía del habla entre taitas kamëntsáes del alto Putumayo, Garzón (2004) muestra que la lengua ritual del yagé puede comprenderse como una suerte de coreografía que mezcla registros lingüísticos y extralingüísticos mediante tres formas: el rezo, el soplo y el canto.



tener concentración, para tener la fuerza de la madre naturaleza”. Con ella, el taita consagra en-canto, purificando con su poder-aire las virtudes del enteógeno y su ceremonia. Durante la ceremonia se propicia su vibración continua para airear en armonía a los participantes y al espacio-tiempo-cosmos.

En su función de mediador en el proceso de sanación, el taita Marcelino utiliza el canto y los elementos rituales que ha adquirido como “elementos de poder”. Estos se convierten en marcadores identitarios que caracterizan a la maloca, la “casa del buen pensamiento”:

Entonces ellos [los pacientes] se emocionan, y al otro día dicen, el canto o la armónica me relajó bien, me llevó a tal parte, fui a conocer tal parte, donde estuve, con quien estuve, todo eso... ellos se emocionan. Entonces cuando uno les canta así, y ellos al otro día ya se van, entonces ellos mismos se recomiendan, voy a tal parte y regresan nuevamente.

De esa manera, la maloca va construyendo su propia identidad con sus propios seguidores y pacientes.

Uno usa en las curaciones diferentes elementos que le han sido entregados. Son elementos para curar con determinadas fuerzas; con el canto y la wayra podemos curar a la gente, entonces ellos se emocionan, miran cosas agradables con el sonido de canto, ellos se van a profundizarse, concentrarse, llenarse de buen pensamiento.

Los elementos de sanación, entonces, se combinan entre los poderes de las plantas y el poder del canto, estos confluyen en un rito que permite enfrentar la enfermedad y –a través de la guía del taita– generar un proceso de curación:

Por eso es bueno tener ruda, el romero, altamisa, eucaliptus, para quemar eso para que el maligno se vaya, que los deje tranquilos; y el canto para que se relaje el pensamiento de uno.

[... ] Aquí se trata de mirar, tomar remedio y en qué forma se les puede ayudar para que den el cambio. Entonces la misma planta cuando uno toma, en nombre de la familia, la planta llega, le llega la energía, siente la persona que algo le afloja, la parte del negativismo. Entonces en dos o tres días ellos ya sienten el cambio, ya ellos mismos ya se invitan vamos a tal parte –que les puedo ayudar.

Se concibe que el poder de curación de las plantas es posible gracias a los *llamados* realizados a través del canto, con estos se invita a los espíritus a participar del rito, le lleva a conectarse con esos mundos invisibles y traer de estos espacios una información valiosa para la sanación, y también se inicia, entre los participantes, un trance que permite su introspección y conexión con los males que los aquejan y con las creencias que circundan en la ceremonia.

Aquí han venido personas, desde los mismos hospitales dicen ya no tiene cura, ya dicen: “esperar lo que venga, lo que toque”. Pero han venido aquí y yo les digo “si me los traen aquí yo ya los examino pero en las dos condiciones: primero pongámosle fe con Dios y pongámosle fe a la planta”. Entonces yo digo esta persona tiene tal cosa, tal enfermedad, vamos a ponerle fe, vamos a darle tal clase de remedio; si lo pudimos levantar con esto, ¡bendito sea el señor!, con esta planta se puede levantar, y se han levantado así de las enfermedades duras que ha habido y se han curado.

Lo que subyace en esta conjugación de elementos que se mezclan en la ceremonia es una concepción de la enfermedad que no se encuentra meramente arraigada al aspecto físico de las personas; los orígenes de dichos males pueden derivar de diversos aspectos, como: emocionales, culturales, familiares, entre muchos otros.

Eso es lo más necesario, ver por las enfermedades que vienen. Entonces ese es el interés de uno de darles la mano. Y de ahí, en la formación de la familia. Ha habido dificultades en la familia, separaciones, problemas con los hijos, la mamá con los hijos, o el papá con los hijos, o los hijos con el papá, vienen entonces. [...] Eso es lo importante para darle la mano a las personas, las enfermedades, para eso es la medicina, para eso es que uno toma para darse cuenta, y eso es lo que uno se hace los trabajos.

[...]. Entonces para que la enfermedad se vaya, expulsarla, expulsarla y que vaya sintiendo, que vaya sanando ya, toca prepararse y mirar bien qué enfermedad sufre la persona. Pues como ahora este tiempo, pues el mal existe, la envidia existe, todo existe.

#### **4.6. EL CANTO CHAMÁNICO, ÍCAROS CON PODER CURATIVO**

Veamos ahora cómo la música está presente en una práctica ceremonial de toma de yagé, la cual está orientada a la sanación de enfermedades de diversos tipos y manifestación. La música es un componente y una herramienta muy importante en las ceremonias o rituales de la toma de yagé. Todo taita tiene que saber cantar, conocer el “lenguaje del yagé, o el “discurso cantado” mediante el cual se llevan a cabo los rezos, los conjuros y las invocaciones. Tanto los elementos poéticos como los elementos musicales hacen parte de la estructura de cada una de esas modalidades de la lengua, constituyéndose en elementos complementarios de su eficacia mágica y curativa.

En la comunidad kamëntsá del valle de Sibundoy se denomina “ícaro” al canto o melodía chamánico que utilizan los curanderos tradicionales durante los rituales o prácticas terapéuticas que realizan en el marco de las tomas de yagé. Aunque en la bibliografía en general no se conoce una traducción literal en idioma castellano, quechua u otra lengua, su significado en este tipo de ceremonias es relevante: el canto chamánico es el alma curativa, la sabiduría y el vehículo de la energía personal del curandero, el símbolo de su poder. Los ícaros, son los sonidos de las pintas que ofrecen las plantas de poder y que son transformados por el taita en melodías y vibraciones que tienen efectos sobre el cuerpo del paciente que busca sanación.

Durante las noches en la toma del remedio, el yagé le enseña al taita, a través de la chuma, el canto necesario para convocar la fuerza de la naturaleza. Por eso, cuando un taita canta, su aliento se vuelve medicina, se dice que aprender a convertirse en chamán significa aprender a cantar:

[...] Nosotros le cantamos a la madre naturaleza, a los animalitos, a las aves, al sol, a la luna, a las estrellas, le cantamos eso. Para que nos dé la fuerza de la naturaleza, y para que nos dé buena energía la planta sagrada, que nos dé buena pinta con la ayuda de la planta”.

Los cantos están dirigidos para entrar en contacto con el “otro lado” del mundo. Entonces el canto libera un componente de poder mediante la enunciación de ciertos elementos y está dirigido a invocar las fuerzas ayudantes del taita:

[...] yo le canto a Dios primero, a los santos por delante, a las plantas de poder, a los mayores. Yo por eso yo les digo a las personas, para ver y comprobar, debemos tomar la medicina, tomar yagé. Póngale fe positiva con Dios y póngale fe a la planta, que la planta lo descubre todo. Que la planta es un Dios, que la planta es un espíritu.

Los ícaros se personifican y toman su forma cuando se personalizan en el taita. En las sesiones de yagé el canto llega cuando llega la pinta. Por eso se dice que es el brebaje de la planta sagrada quien entrega el canto al taita. En este sentido, se encuentra una estrecha relación entre las melodías de la wayra, los cascabeles, la armónica y los cantos del taita con las visiones y experiencias de la pinta: “[...] cuando se está chumado llega la pinta, si yo tomé tigrehuasca le canto a la fuerza del tigre; al cielohuasca se le canta a la luna, a las estrellas”. Por su parte, cada taita dispone de su propio canto, de acuerdo con el conocimiento alcanzado en su experiencia con el remedio.

En el canto del taita Marcelino se conjugan palabras de distintas lenguas: castellano, inga y kamëntsá, así como la adopción de instrumentos nuevos, que han sido aprendidos e interpretados a través de los recorridos de aprendizaje con otros taitas y con otros pueblos visitados:

[...] los ícaros se cantan en lengua materna, también inga, así me enseñaron los mayores, mi abuelo cantaba en inga y en kamëntsá, así me enseñaron.

[...] y todos estos instrumentos [regalados] también se usan, depende, pero yo es la wayra, también la armónica con que trabajo.

Dentro de las ceremonias en las tomas de yagé, para los kamëntsás los cantos son considerados en el ámbito del secreto, no tanto por su contenido —que muchas veces están interpretados en español, inga o kamëntsá—; sino por el tono de voz con el que hay que entonarlos<sup>22</sup>. Aunque los cantos son otorgados por los espíritus (la gente del yagé) como medio para invocar sus fuerzas, estos también pueden ser heredados por los maestros.

En el valle de Sibundoy, el mundo simbólico se ha nutrido de las creencias heredadas sobre el poder del ritual del yagé y el uso de los cantos como un medio para comunicarse con

---

<sup>22</sup> La base melódica del canto es rítmica y garantiza un cierto orden en el tiempo, en este sentido se podría entender el canto como un dispositivo fijo; sin embargo, el hecho de conservar la misma estructura rítmica no quiere decir que el canto o la improvisación cantada que se hace sobre ella sean iguales (Garzón 2004: 87).

el “otro lado”, la gente del yagé, los espíritus que alberga. En las ceremonias estas creencias fluyen e interactúan con sus visiones y percepciones de mundos presentes, pasados y alternativos. Para el taita Marcelino no existe una sola forma de canto, él expresa que estos se presentan de diversas maneras de acuerdo con las personas que participan, las enfermedades y las intenciones que cada uno lleva; en el ritual muchos de estos elementos toman lugar y se ponen en juego en una constelación de creencias que otorgan sentido y vida al quehacer chamánico, dotándolo de un poder especial para la sanación:

[...] hay cantos, de acuerdo a las enfermedades hay canto, también, entre todo, le canto a la madre naturaleza, le canto porque lo recibe esa madre naturaleza, esa energía o a un maligno que lo está atacando, entonces como la madre naturaleza hace viento, como uno canta y la waira le hace viento entonces eso se va. Y lo mismo, cuando le pasa el sahumerio, el maligno, como está prendido en el cuerpo de uno, entonces, con el sahumerio y el humo del remedio, lo recoge y lo va llevando, lo va llevando, se van. Porque no le gusta la fragancia del remedio.

El elemento musical funge como medio conductor del ritual entre los seres multinaturales de un sistema que busca una armonía social y cósmica a través de un lenguaje común, la música (García, 2015: 139).

Para los taitas yageceros del Valle de Sibundoy el conocimiento y uso de la música o ícaros está presente, usan cantos mágicos mediante los cuales se comunican con el mundo de los espíritus y ejercen sus poderes, como elemento curativo en el haber y saber chamánico. El chamán es quien sabe las tradiciones, sabe cómo enfrentar el mundo divino, cómo sanar, cómo ayudar para que el devenir sea próspero a través del contacto con la otra realidad, a la que se accede a través de su conocimiento.

#### ***4.6.1. Formas y significados de los ícaros en las ceremonias***

De acuerdo al momento específico que corresponde en la ceremonia, cada uno de los actos que componen el ritual están cargados de una significación concreta y en su conjunto tienen el propósito de actuar sobre la realidad y los objetos, modificándolos de algún modo.

Durante las ceremonias de toma de yagé se presentan de manera continua la secuencia de cantos, rezos, bailes, la manipulación de objetos sonoros y la realización de movimientos o

actos específicos con los brazos, las manos, la boca y los pies, emanan del chamán como una forma de invitación para iniciar, consagrar, invocar, acompañar y curar. Los cantos pueden identificarse como cantos iniciales, cantos de acompañamiento y cantos de cierre. Cada uno responde a momentos diferentes del ritual, su enunciación es llevada a cabo por parte del chamán, quien puede interpretar las fuerzas y espíritus de la planta.

Los cantos iniciales, o cantos para consagrar el yagé, son cantos de invocación al espíritu del yagé, para iniciar el ritual, el taita señala: “le canto a la madre naturaleza, le canto porque lo recibe esa madre naturaleza”. Este canto de llamado y conjuro, que por lo general tiene lugar cuando el taita limpia el yagé que será repartido durante la noche, se acompaña de rezos o de fragmentos de un discurso no cantado y tiene como finalidad invocar la “fuerza” de la planta. Desde esta perspectiva, el rezo y el canto pueden comprenderse como formas de un registro verbal, algunas veces de improvisación sobre una melodía, en otras ocasiones, solo como medio de invocación.

Prosiguen a los cantos de consagrar, los cantos que el taita hace durante la toma como guía para los participantes. Se trata sobre todo de cantos de acompañamiento y de seguimiento de su propia experiencia: “[...] el canto ayuda a armonizar el pensamiento, cuando se canta estamos para buscar la concentración, se va cantando para que luego miren, miren lo que el remedio quiere”.

Por último, están los cantos de curación, que tienen lugar durante el cierre de una toma, cuando la pinta cesa, en el momento en el que el taita inicia las curaciones o limpiezas —individuales o colectivas— del cuerpo de los asistentes.

Como le digo, uno piensa bien para curarlos y el enemigo está en contra del buen pensamiento, entonces uno va mirando cómo van sintiendo, uno escucha y va cantando cómo el yagé va diciendo. El canto va así, que relaja, va mostrando para que vean los pensamientos, y que sean de buenos pensamientos.

En esta etapa de la sesión se hace más evidente el uso del lenguaje del soplo. Todo canto de curación tiene un orden por medio del cual el taita busca atrapar la fuerza de los aliados para restituir el orden perdido por la “contaminación” o la enfermedad:

[...] El soplo, cuando está muy concentrado el maligno, entonces el soplo, con las plantas que se da, se le sopla con fuerza para que salga toda esa mala energía, porque ahí solo tiene que peliarle contra el enemigo. Pero hay que saber el tiempo para dar el canto y también el soplo. [...] Entonces el soplo, de la fuerza que uno tiene se retira ya, y con la chupada se lo jala, para expulsarlo.

Se lo jala, entonces se puede defender a la persona.

Los cantos del taita dependerán de su propia experiencia alucinatoria, de su pinta: “[...] cuando lo ha agarrado bien la rasca, uno empieza a cantar y a tocar la wayra y la armónica, cuando le bajan los espíritus, ahí se pinta”. Así mismo, al enunciar los nombres de ciertas plantas y animales en los cantos, el taita se concede el control de dichos animales o plantas: “[...] por eso es bueno tener ruda, el romero, altamisa, eucaliptus, para quemar eso para que el maligno se vaya”. Este procedimiento lo capacita para utilizar positivamente sus características y atributos.

De acuerdo al diagnóstico de lo que está mal, el taita improvisa ritualmente su comunicación con la gente del yagé (seleccionará cómo, en qué orden y para qué invocar las fuerzas aliadas): “[...] cuando vamos a empezar a trabajar, primero yo le pido ayuda a Dios, de ahí, pido ayuda a los maestros [...] y se le canta al remedio para que le vaya lo mejor [en] las pintas”. De igual manera, dejará clara su intención o el propósito curativo que busca.

Desde hace ya varios años, en su reconocimiento como médico tradicional de la comunidad indígena inga y kamëntsá, el taita Marcelino ha sido conocido por la utilización de varios elementos presentes en sus ceremonias: la música, la risa, los comentarios del taita, el tratamiento a los pacientes, entre otros:

[...] desde que viene aquí, a curarse, para eso es. Se comparte, compartimos, conversamos, qué es lo que está mirando. Me dice algo, “esto alcancé a ver”, ¿y esto qué significa?, bueno, yo ya le doy la respuesta, y yo también estoy tomado y le digo: yo también tengo estas revelaciones de la medicina, y ahí es que es decir el compartir. Yo no me gusta tener en lo mío nomás, o guardar en lo mío nomás, si a mí me gusta es compartir conocimiento: qué es lo que viene. O puede ser que esta noche me está dando una pinta como raro, y bueno, ¿qué es lo que está pasando, o qué es lo que viene mañana? Bueno, entonces yo ya comparto, esto es así, esto es así, y cada quien tiene su

imagen. Entonces esa persona dice yo alcancé a mirar esto, tengo esta duda, entonces uno le dice le voy a compartir la idea, orientar, bueno, cómo es esto.

El canto chamánico y la ejecución de los instrumentos musicales adecuados son los mediadores para convertir todas sus acciones en algo positivo, encaminado al “buen pensamiento”:

Aquí se trata que vienen para curarse, limpiarse, sanar toda la parte de negativismo. La parte de negativismo como sacar y depositar a la madre tierra para que desvanezca ese fuerte negativismo. La misma maleza del negativismo, hacia afuera de los malos pensamientos, aquí se trata que los expulse a la madre naturaleza, para que la madre naturaleza los reciba, los desvanezca.

De esta manera, el canto chamánico se acerca a los espíritus de la vida, convence a los espíritus de la destrucción, apacigua y reorienta a los espíritus eternos para que realicen acciones creativas. Como herramienta de sanación, la música y, en particular, los cantos, conjugan el poder de la palabra y el sonido en el mismo espacio y tiempo. Pero es ella la que se revela por medio del chamán, del músico o de cualquier persona que la experimente, ya sea interpretándola, escuchándola o viviéndola en la pinta:

Los cantos para nosotros, pues la verdad todos son importantes, porque todos tienen la misma fuerza. Cuando viene el canto, nosotros sentimos la fuerza y ya se puede mirar, porque nos están cuidando. Entonces ahí, uno va entendiendo. El mirar es bueno, pero las personas es bueno que escuchen y armonicen con el canto.

Presente en todo el proceso curativo, se canta constantemente, pues el canto alivia el alma, consuela y tranquiliza al paciente:

[...] yo estoy orientando a las personas verdad que están falta de luces, están en la parte de oscuridad. Hay mucha gente están perdido de luces, y otros, también están perdidos de la creencia, que no creen en la parte espiritual, ni por uno mismo quieren creerse.

En las sesiones de la toma del remedio, el ícaro posee la energía de la curación y del chamán, este deposita en sus cantos sus intenciones de curar:



[...] y gracias al remedio, cierto, he defendido [con el canto] a mucha gente por esa parte. Han venido con las tristezas, han venido con lágrimas, que han venido, que hay personas que han parado en la cárcel inocentes. Pero gracias, que por medio de la planta espiritual se han podido salvar, han podido salir por medio de la medicina.

Los pacientes escuchan los ícaros que han sido inspirados en episodios de vida, cuentos, visiones e imágenes arquetípicas que durante la sesión de la toma van obteniendo un significado propio y un valor medicinal: “[...] le canto a la madre naturaleza, a los animalitos, para que tengan buena pinta, buen pensamiento, entonces ellos [los pacientes] se emocionan, y al otro día dicen, el canto o la armónica me relajó bien, me llevó a tal parte, fui a conocer tal parte, donde estuve, con quien estuve, todo eso, ya, ellos se emocionan”.

Pero también el canto está ligado al tipo de yagé y a la dinámica de la toma, es decir, al estado general de la borrachera colectiva, que manifiesta diferentes grados de intensidad a lo largo de la noche: “[...] la pinta viene tomando el remedio, cuando llega se canta, se baila, se silva, a ellos les gusta, también cantan, también bailan; otras veces no llega la pinta entonces el yagé primero lo está limpiando, otro día, en otra toma llega entonces”.

Además, el canto también se presenta en momentos específicos en que algún participante requiere asistencia o curación durante la toma “[...] cuando la persona pierde el control, entonces también se le canta, con la wayra se le aliviana, se le tranquiliza”. Por lo general, cuando una persona toma por primera vez las reacciones son múltiples, pueden identificarse risas, llantos, diálogos consigo mismo, o movimientos bruscos del cuerpo. Cuando se prolonga este tipo de reacciones o cuando los asistentes piden ayuda, entonces acude el taita a intervenir la pinta para que a los pacientes les “lleguen los buenos pensamientos, para que miren bonito”. Previo a la toma, el taita Marcelino habla con cada uno de los asistentes para conocer los motivos de su visita y haciendo su propio diagnóstico busca la forma en que se le pueda ayudar.

Con esta información que le suministra el paciente, el taita hace acercamientos durante la chuma “hablándoles bonito”, “buscando los buenos pensamientos para que se vayan los malos pensamientos”. En estos casos, por ejemplo, se hace manifiesta la capacidad del taita para hacer una lectura del estado individual de los participantes y dirigirse a aquellos que requieren un acompañamiento especial en su experiencia alucinatoria. En este sentido, el canto

del taita es un mecanismo de control de la chuma por medio del cual se intensifica o se desacelera el flujo de las alucinaciones pero también es una suerte de anclaje que permite referenciar la experiencia alucinatoria para restablecer el orden de la conciencia. Dicho en otras palabras, el efecto del canto, el sonido de la wayra, la dulzaina y la música en general, alivian al tomador que está pasando un mal rato, pues bajan la intensidad de la chuma y enriquecen sus visiones cuando está mejor.

## CONCLUSIONES

Se puede considerar que el ritual del yagé es una especie de síntesis de la tradición médica tradicional de los pueblos originarios que han habitado la región andino-amazónica del suroccidente colombiano. En él es posible apreciar la conjunción de conceptos culturales sobre la música, el cuerpo, la enfermedad y la salud, igualmente sobre las relaciones del entorno natural y sobrenatural.

El interés por profundizar en la comprensión de lo que se conoce como chamanismo y el curanderismo que se practica en el Valle de Sibundoy me llevó a preguntarme sobre el significado particular de lo sonoro en el mundo social de los taitas yageceros kamëntsás que usan las plantas medicinales o de poder, del canto y de algunos instrumentos musicales en sus prácticas de sanación y curación. Como herramienta de sanación dentro de este campo, la música y, en particular, los cantos, conjugan el poder de la palabra y el sonido en el mismo espacio y tiempo que representa la maloca.

El objetivo principal se orientó a la comprensión del significado de los cantos chamánicos o ícaros en las prácticas ceremoniales de toma de yagé como instrumentos de sanación, así como las concepciones y sentidos que los chamanes le atribuyen al canto en su experiencia como médicos tradicionales de la región y que lo practican necesariamente en sus casas de sanación.

Para eso se propuso como un objetivo específico identificar y describir las formas en que se hace presente la música chamánica, especialmente los cantos o “ícaros”, en las prácticas ceremoniales de toma de yagé. Para alcanzar este propósito el autor ha acudido en calidad de observador y participante activo de los ejercicios terapéuticos que se llevan a cabo en la Maloca “casa del buen pensamiento” que orienta el taita Marcelino Chicunque, pero poniendo énfasis principalmente en el relato de vida descrito por él mismo y entendido este tipo de relato como una acción discursiva en la cual median factores como la memoria, la percepción, la capacidad de reflexión del sujeto y la situación de entrevista, entre otros elementos, los cuales atraviesan las prácticas mismas.

Para adentremos en las prácticas ceremoniales del rito y, en particular, para aproximarnos a la comprensión de los cantos, hemos partido de la hipótesis de que estos cantos y la música chamánica en general pueden tomar diversas formas en la práctica ceremonial de la toma de yagé. En este sentido se ha considerado el ritual como toda aquella serie de actos organizados y de carácter mágico que preceden y constituyen ellos mismos el ejercicio de las facultades mágicas del curandero. Este, por lo general, está constituido por la secuencia de cantos, rezos, bailes, la manipulación de objetos sonoros y la realización de movimientos o actos específicos con los brazos, las manos, la boca y los pies como una forma de invitación para iniciar, consagrar, invocar, acompañar y curar.

Para el taita Marcelino no existe una sola forma de canto, él expresa que estos se presentan de diversas maneras de acuerdo con el tipo de remedio (“tigrehuasca”, “cielohuasca”, “culebrohuasca”), las personas que participan, las enfermedades y las intenciones que cada uno lleva; en el ritual muchos de estos elementos toman lugar y se ponen en juego en una constelación de creencias que otorgan sentido y vida al quehacer chamánico, dotándolo de un poder especial para la sanación. El taita Marcelino nos ilustra: “hay cantos, de acuerdo a las enfermedades hay canto, también, entre todo, le canto a la madre naturaleza, le canto porque lo recibe esa madre naturaleza, esa energía o a un maligno que lo está atacando”.

De acuerdo al momento específico que corresponde en la ceremonia, cada uno de los actos que componen el ritual se supone que están cargados de una significación concreta y en su conjunto tienen el propósito de actuar sobre la realidad y los objetos, modificándolos de algún modo. Los cantos chamánicos son el alma curativa, la sabiduría y el vehículo de la energía personal del curandero, el símbolo de su poder. Los ícaros son los sonidos de las pintas ofrecidos por las plantas de poder y que son transformados por el taita en melodías y vibraciones que poseen efectos sobre el cuerpo del paciente que está buscando sanación.

Por lo general, los cantos pueden identificarse como cantos iniciales, cantos de acompañamiento y cantos de cierre. Cada uno responde a momentos diferentes del ritual, su enunciación es llevada a cabo por parte del chamán quien puede interpretar las fuerzas y espíritus de la planta en un proceso de continuo aprendizaje y enseñanza. En ese sentido, de acuerdo al momento específico que corresponde en la ceremonia, cada canto cumple un propósito.

Para los cantos iniciales, de conjuro o de consagración del remedio, se comienza invocando la fuerza de la naturaleza, de la planta y los espíritus aliados para que por medio aquellos llegue la buena pinta, la armonía necesaria para que llegue el buen pensamiento: “cuando lo ha agarrado bien la pinta, uno empieza a cantar y a tocar la wayra y la armónica, cuando le bajan los espíritus, ahí se pinta”.

Se encuentran también los cantos de consagrar, los cantos que el taita hace durante cada toma como guía para quienes participan en la sesión. Se trata sobre todo de cantos que son de acompañamiento y de seguimiento de su propia experiencia como médico tradicional: “[...] el canto ayuda a armonizar el pensamiento, cuando se canta estamos para buscar la concentración, se va cantando para que luego miren, miren lo que el remedio quiere”.

Por último, se identifican los cantos de curación, que tienen lugar durante el cierre de una toma, cuando la pinta cesa, en el momento en el que el taita inicia las curaciones o limpiezas —individuales o colectivas— de los asistentes: “Como le digo, uno piensa bien para curarlos y el enemigo está en contra del buen pensamiento, entonces uno va mirando cómo van sintiendo, uno escucha y va cantando cómo el yagé va diciendo”.

En este contexto también se identifican ciertos cantos específicos en los que algún participante requiere asistencia o curación durante la toma “[...] cuando la persona pierde el control entonces también se le canta, con la wayra se le aliviana, se le tranquiliza”; entonces acude el taita a intervenir la pinta para que a los pacientes le “lleguen los buenos pensamientos, para que miren bonito”. En este sentido, el canto del taita es un mecanismo de control de los estados alterados de la conciencia por medio del cual se intensifica o se desacelera el flujo de las energías o las alucinaciones, pero que también es una suerte de anclaje que permite referenciar la experiencia alucinatoria para restablecer el orden de la conciencia.

Otro de los objetivos propuestos en este trabajo ha sido la comprensión del sentido de la presencia de la música chamánica en este tipo de ceremonias como instrumentos de sanación; interpretar el uso de las formas musicales o ícaros como instrumentos de sanación en las ceremonias de toma de yagé que practican las comunidades originarias y la población “colona” o mestiza que habitan en los andes de la amazonia. Igualmente se ha partido de la concepción

hipotética de que los taitas kamëntsás de Sibundoy vienen construyendo una dimensión de sanación a través de la música en el ritual de yagé que interviene necesariamente en el cuerpo y el espíritu del paciente.

Efectivamente la música chamánica es un componente y una herramienta muy importante en las ceremonias o rituales de la toma de yagé. Su universo simbólico se ha nutrido de las creencias heredadas sobre el poder del ritual del yagé y el uso de los cantos como un medio para comunicarse con el “otro lado”, con la gente del yagé y los espíritus que alberga. Traer de ellas, del mundo de los muertos, las sugerencias de los espíritus aliados que se cristalizan en su diagnóstico y, por tanto, en su sanación y curación. En las ceremonias estas creencias fluyen e interactúan con sus visiones y percepciones de mundos presentes, pasados y alternativos.

Tanto los elementos poéticos del “lenguaje del yagé” como los elementos musicales del “discurso cantado” hacen parte de la estructura de cada una de esas modalidades de la lengua, constituyéndose en elementos complementarios de su eficacia mágica y curativa. Los cantos están dirigidos para entrar en contacto con el “otro lado” del mundo; entonces el canto libera un componente de poder mediante la enunciación de ciertos elementos y está destinado a invocar las fuerzas ayudantes del taita chamán:

“[...] yo le canto a Dios primero, a los santos por delante, a las plantas de poder, a los mayores [...] póngale fe a la planta, que la planta lo descubre todo. Que la planta es un Dios, que la planta es un espíritu”.

La cura del chamán consiste entonces en un viaje al mundo de lo sobrenatural, en compañía de sus espíritus protectores, para “pelear” al espíritu maligno y alejarlo de su víctima. Se apropiará a su favor de los buenos espíritus, con cantos, música, rezo, soplo y sahumerios, con los cuales puede combatir a los malos espíritus causantes de las enfermedades. El taita debe recorrer el mayor número de veces el mundo sobrenatural, mientras canta y baila, él llega a conocer a cada aliado y a saber cómo y a través de qué medios se diagnostican las enfermedades, cuáles son sus causas, cuál es el curso que sigue cada enfermedad, cómo está compuesto el cuerpo, cómo se correlaciona su funcionamiento y estructura con el movimiento cósmico y con el transcurrir de la vida social. A este respecto, se evidenció que la concepción de enfermedad que subyace a este sistema de creencias, está

relacionada con una situación que integra factores sociales, emocionales y fisiológicos, entre otros.

Por último, para comprender la presencia de la música chamánica en las prácticas ceremoniales de toma de yagé se propuso indagar los sentidos que esta comunidad le otorga en el marco del sistema de pensamiento (cosmología y ontología indígenas) que subyace a las ceremonias estudiadas en su contexto cultural. En este sentido, se partió de la idea hipotética de considerar la música chamánica como un elemento constitutivo de estas prácticas particulares que se llevan a cabo en el Valle de Sibundoy.

Pues bien, para esta comunidad de taitas yageceros, el canto chamánico o ícaro constituye uno de los lenguajes rituales más relevantes en la práctica cotidiana de su oficio. Aunque los cantos son considerados en el ámbito del secreto, el saber cantar, soplar, rezar, silbar es un distintivo de ser reconocido como médico chamán. A este saber se lo lleva en la sangre como un legado de sus antiguos mayores, un proceso de enseñanza-aprendizaje de la tradición del yagé que decanta en la “transmisión” del conocimiento por tradición tanto de sus significados como de sus secretos particulares en la cual el iniciado va aprendiendo de su maestro el arte de cantar.

Como ya lo hemos señalado, los cantos están dirigidos para entrar en contacto con el “otro lado” del mundo, el canto libera un componente de poder que funge como un *llamado* a la gente del yagé, los espíritus que alberga, a las madres de las plantas y a los espíritus de los antiguos curacas ya fallecidos, sus maestros.

Este saber que es transmitido de generación en generación ha permanecido en la comunidad del valle de Sibundoy desde tiempos remotos, mezclándose e intercambiándose entre los otros pueblos de la región, sobrevivió a los procesos de colonización y combinó elementos de las religiones y creencias encontradas. De esta forma, al interior del rito de toma del yagé logran visibilizarse y enunciarse estas formas de creencias que se encuentran arraigadas en la cultura kamëntsá del valle de Sibundoy.

## BIBLIOGRAFÍA

Agar, M. (1991). Ethnography and epistemology En: J.M. MORSE (ed.). *Qualitative nursing research: A contemporary dialogue* (pp. 40-53). (Edición revisada). Newbury Park, CA: Sage.

Barbec de Mori, Lewy y García (eds) (2015). *Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Clacso.

Brabec de Mori, Bernd (2002). *The magic of song, the invention of tradition and the structuring of time among the Shipibo, Peruvian amazon*.

Barbosa, Samuel; Figueroa, Enrique y López, José (2011). *Sincretismo religioso en América Latina y su impacto en Colombia*. Medellín: Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Consultado el día 01 de mayo de 2018 en:  
<http://www.unisbc.edu.co/investigacion/ventana-teologica/ediciones-anteriores/19tercera-edicion/95-sincretismo-impacto-colombia>

Bataille, George. (1981). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.

Berteaux, Daniel (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterr.

Bidou Patrice y Perrin, Michel (1998). *Lenguaje y palabras chamánicas*. Bogotá: Edición Abya-Yala.

Briceño R., Mónica (2014). *Las coordenadas del cielo. Músicas en las ceremonias de yagé del taita Orlando Gaitán*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Publicado en:  
<http://www.bdigital.unal.edu.co/45136/1/52815100.2014.pdf>

Caicedo, Alhena (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. En *Revista Nómadas*, 26 Bogotá: Universidad Central.



Caicedo-Fernández, Alhena (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yageceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.

Castañeda, Carlos (1968). *Las enseñanzas de Don Juan*. Fondo de cultura económica.

Crossley, Pamela Kyle (1996). *The Manchus*. Blackwell Publishers.

Eliade, Mircea (1951). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de cultura económica.

García, Marcela (2015). Sonidos del rafue. Articulación de una comunidad uitoto del Amazonas colombiano a través de la música. Pp. 139-153. En Barbec de Mori, Lewy y García (eds). *Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Clacso.

Garzón Chiviri, Omar A. (2004). *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Gonzales de Pérez, María (2005). *Sobre el estudio de la música como hecho cultural*. Publicado en: [www.humanas.unal.edu.co/colantropos/](http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/)

Guber, Rossana. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Hamayon, Roberte Nicole (1998). 'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman. En Wautischer, Helmut (Ed.). *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*. Aldershot: Ashgate Publishing, pp.175-187.

Labate, Beatriz Caiuby; Araújo, Wladimir Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

Levi-Strauss, Claude (1959). La Eficacia simbólica. México: En *Antropología Estructural*. Pp. 181-201. Nueva York: Doubleday.

Lévi-Strauss, Claude (1992). *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

López P., Santiago (2016). *La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*. (Tesis doctoral). Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, España.

Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the Peruvian amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International.

Morse, J. (2003). *Estilos de etnografía*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Padilla, R. (1992). *El Sincretismo Religioso en Hispanoamérica*. Barcelona: Andamio.

Pardo, Mauricio (1997). Aspectos sociales de las lenguas Chocó. En: Benavides, Elsa (ed.). *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*. Medellín, Colombia: Secretaría de Educación de Antioquia y Codechocó.

Pinzón, Carlos y Garay, Gloria (1989). El jardín de la ciencia en el Valle de Sibundoy. En: C. Pinzón, (ed.). *Curanderismo y Cultura Popular en la Colombia de hoy*. V Congreso Nacional de Antropología. Bogotá: ICAN-ICFES, pp. 115-180.

Pitarch, Pedro (2013). La palabra fragante. Cantos chamánicos Tzeltales. En: Libros de la Espinal. Mexico.

Ramírez de Jara, María C y Urrea, Fernando (1989). Dinámica etnohistórica sociodemográfica y presencia contemporánea del curanderismo Ingano-Kamsá en las ciudades colombianas. En: C. Pinzón, (ed.). *Curanderismo y Cultura Popular en la Colombia de hoy*. V Congreso Nacional de Antropología. Bogotá: ICAN-ICFES, pp. 181-234.

Ramírez Mateus, Natalia. (2005). “Yagé, ese mundo inventado”. Trabajo presentado en la asignatura Taller de Técnicas Etnográficas (IV Semestre), Programa de Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1977). *Estudios Antropológicos*. Biblioteca básica colombiana. Colcultura.

Sherzer, Joel (1983). A Discourse-Centered Approach to Language and Culture. En *American Anthropologist*. No. 89: pp. 295-309.

Urrea G., Fernando y Barreras, Roy (1989). Remedios botánicos y modelo etnomédico en el curanderismo Inga-Kamsá. En: C. Pinzón, (ed.). *Curanderismo y Cultura Popular en la Colombia de hoy*. V Congreso Nacional de Antropología. Bogotá: ICAN-ICFES, pp. 235-274.

Wassen, H; y Holmer, N. (1958). *Nia-Ikala: Canto mágico para curar la locura*. Etnologiska Studier 23. Gotesburg: Etnografiska museum.

Winkelman, Michael (2002). Shamanic universals and evolutionary psychology. En *Journal of Ritual Studies*, 16(2):63-76.